והנה רבקה יוצאת

עיונים במדעי היהדות לכבוד רבקה דגן



והנה רבקה יוצאת

עיונים במדעי היהדות לכבוד רבקה דגן

Ve-Hinneh Rivka Yotzet
Essays in Jewish Studies in Honor of Rivka Dagan

עימוד: מרזל א.ש. – ירושלים

ציור העטיפה: 'חלון הספרייה', מאת
אלברט ראני צ'ואט (1877-1965)
באדיבות המוזיאון והגלריה לאמנות בבושי, אנגליה

הביא לדפוס: איתמר דגן

sefer.rivka@gmail.com

Printed in Israel
נדפס בישראל
דפוס צור־אות, ירושלים תשע"ז

תוכן העניינים

טוב להודות

ידידיה ומוקיריה של אימנו, רבקה דגן, נענו ליזמה לפרסם לכבודה ספר ולהביע בכך מקצת הערכתם לפועלה רב השנים כמרכזת המחלקה לתלמוד באוניברסיטת בר־אילן.

המחברים שהשתתפו במפעל – מורי ובוגרי המחלקה לתלמוד ותורה שבעל פה בעבר ובהווה, וידידותיה, כיבדוה בָּאוּרִים והגישו לכבודה ארבעים וארבעה מאמרים המייצגים קשת רחבה של נושאי הגות ומחקר: מקרא ופירושיו, משנה ותלמודים, מדרש, עולם התפילה ובית הכנסת, הלכה ומנהג, ראשונים ואחרונים.

אנו מבקשים להודות לכל המחברים שנטלו חלק בספר זה ותרמו לו מפרי עטם ומחקרם. ברך ה׳ חילם ופועל ידם תרצה.

עוד אנו מודים למחלקה לתלמוד ותורה שבעל פה באוניברסיטת בר־אילן, ולעומד בראשה, ד״ר אהרן עמית, על התרומה בעין יפה להוצאתו לאור של ספר זה.

ברכה בפני עצמה קובעת השתדלותם של אלו שסייעו לנו לפלס את דרכנו במעשה ובעצה טובה, ובזכותם עלה בידינו להביא את הספר לגמר טוב.

בשם כל המחברים מאחלים אנו לאימנו שיהא לה ספר זה מקור שמחה וחום, ונדבך נוסף ומפרה לעיון ומחקר בספרות המקרא והתורה שבעל פה.

מיכל בן־יצחק, איתמר דגן, נתנאל דגן, אוריאל דגן

חנוכה, תשע״ז

פתיחה

לייב מוסקוביץ

לכבוד ולעונג הוא לי לפתוח קובץ זה של דברי תורה ומחקר, המוקדש לכבודה של מרכזת המחלקה היקרה שלנו, הגב' רבקה דגן, לרגל פרישתה לגמלאות אחרי עשרות שנים של פעילות אינטנסיבית ומבורכת במסירות אין קץ למען המחלקה. חברו יחדיו תלמידי המחלקה ומוריה בעבר ובהווה, מוקירי פעלך, לתרום מפרי עטם לקובץ זה – 'כולם נקבצו באו לך'. מִנחה צנועה זו הינה ביטוי קטן להערכתנו, הוקרתנו ותודתנו על כל מה שתרמת לנו ועשית בשבילנו במשך עשרות שנים, הן עבור חברי הסגל של המחלקה והן עבור הסטודנטים שלמדו בה. אכן, הָיִית לנו 'אם ואחות' – 'אֵם' בעזרה, דאגה, מעורבות ואיכפתיות, 'ואחות', בבחינת 'אמור לחכמה אחותי את'.

כידוע, אין זה מדרכו של עולם להקדיש קובץ מחקרים למי שאינו חוקר ותיק, בכיר ובא בימים, אך פשיטא כ'ביעתא בכותחא' שרבקה – שָׁאנֵי. מסופקני אם יש איש או אשת מִנהל באף אוניברסיטה בעולם שהשאיר חותם עמוק ומשמעותי כל כך על המחלקה שבה עבד, ושתרם לה כל כך ובכישרון כה רב כמו רבקה. הדברים מוכרים היטב לכל מי שנכנס בשערי המחלקה אפילו לרגע קט, קל וחומר למרצים שהמחלקה הייתה להם בית שני בניצוחה של רבקה, שיודעים להכיר לה תודה על החוויה המיוחדת שחוו כחברי סגל במחלקה.

ובכן, ייחודה של רבקה כיצד? דומני שהדברים באים לידי ביטוי בארבעה תחומים עיקריים. ראשית, המסירות והאכפתיות שלא ידעו גבול בכל הקשור למחלקה ואנשיה: למעשה רבקה הייתה 'המשרד' בהתגלמותו. תמיד היית זמינה לכול, סטודנטים ומרצים כאחד, 24/6. הם לא היססו לפנות אלייך גם מחוץ לשעות העבודה בכל אשר על לבם, ותמיד היית מוכנה לעזור. (זכורני יום אחד שבו פתחתי את המייל בבוקר, וגיליתי שם מייל מרבקה עם הצעות כיצד לטפל במשהו במחלקה – והמייל נכתב בסביבות השעה 4:00 בבוקר!) אם לסטודנט או למרצה היו בעיות באוניברסיטה, רבקה הייתה הופכת עולמות עד שהדברים באו על פתרונם לשביעות רצונם של כל הצדדים. כל זאת כמובן מחוץ ליוזמות הברוכות המרובות שרבקה הציעה על דעת עצמה כדי לשפר את ענייני המחלקה ולהיטיב עם אנשיה. עבורך, 'לתת את הנשמה ואת הלב' לא הייתה אמירה מן השפה ולחוץ, אלא מציאות חיה ונושמת, ממשית ותמידית.

שנית – 'המוסר שבנפשך, הרם מכל העלילות'. לא כאן המקום לדרשות מפוקפקות בדבר הזיקה בין מסירות ומוסר, אולם ברור שמסירותך למחלקה לוותה

בחוסר סבלנות מוחלט כלפי כל סוג שהוא של חוסר ישרות, 'פוילע שטיק', 'תסמונת פינוקיו' ו'כשר אבל מסריח'. ציפית מאחרים לאותה רמה גבוהה מאוד של מוסר עבודה שגילמת בעצמך, ולא פעם הדגשת בפנינו ש'אתם כאן לעבוד!'. לא היה מקום אצלך לשום פשרות או עיגולי פינות בעניין הזה. היושרה האישית והמקצועית תמיד הייתה נר לרגלייך, ובצורה בולטת ביותר.

שלישית, יכולת הניהול, ובעצם – המנהיגות. הבדיחה שהסתובבה בקרב חברי המחלקה במשך שנים – שהיה בה, כדרכן של בדיחות, הרבה מן האמת – אמרה שלאמִתו של דבר, ראש המחלקה לתלמוד אינו מתחלף, אלא ראש המחלקה האמִתי אצלנו הוא קבוע – רבקה, ואילו ראשי המחלקה הרשמיים־הנבחרים, בסופו של דבר, לא היו אלא עוזרי ראש המחלקה (glorified assistants, כפי שרמ"ח אחד הגדיר לי את התפקיד אחרי שנבחרתי).

ואכן, דומה שאין כמו סיפור – אחד מני רבים – כדי להמחיש את הדברים. פעם, בעת כהונתי כראש מחלקה, כשהיינו צריכים לארגן את הכנס השנתי של המחלקה, פגשתי באוטובוס לירושלים את ד"ר יהודא גלינסקי, שהיה האחראי אז על ארגון הכנסים. ישבנו יחד, ובמשך כל הנסיעה – כשעה לפחות – ניסינו לתכנן את הכנס. רעיונות עלו וירדו: זה שואל וזה עונה, זה מציע וזה דוחה, זה מקשה וזה מתרץ, משל היינו לוחמים מלחמתה של תורה בבית המדרש, אך תוצאות בשטח בצורת תכנית פעולה אופרטיבית, מגובשת וסופית – אָין.

למחרת נכנסתי למשרד וסיפרתי לך על הרעיונות שהעלינו, על התלבטויותינו ועל הבעיות שנותרו בלתי פתורות, והראיתי לך את הטיוטה שרשמנו – גיבוב רעיונות ראשוני למדי. הסתכלת על מה שכתבנו, ובתוך כחמש דקות תכננת את כל הכנס: הנושא, הכותרת, המרצים, המבנה – בעצם, הכול, ויהי לפלא; וכידוע, כך היה בכל עניין ניהולי או ארגוני שהופקד בידייך.

ולאחרונה, ואולי התכונה הבולטת מכולן – החכמה. חכמתה של רבקה באה לידי ביטוי, קודם כול, ביכולת האבחנה, החדה כתער, המהירה כבזק והקולעת כחוט השערה, בכל הקשור ל'קליטת' אנשים, טיבם ואופיים. דומה שכל מי שראה כיצד רבקה קולטת את מי שיושב מולה, באופן מיידי ובצורה מדויקת להפליא, לא יכול היה שלא להשתומם. גילמת פן זה של החכמה, שהרמב"ן תיארו בהקדמתו לפירושו לתורה כשער הבינה הגבוה ביותר הנמסר לברואים, 'שיתבונן סוד הנפש וידע מהותה וכוחה בהיכלה'.

אולם חכמתה של רבקה לא באה לידי ביטוי רק במה שקשור לפסיכולוגיה בינאישית. גם התבונה והידע הרחב ב'מילי דעלמא' שלך היו לשם דבר. חברי הסגל התייעצו אתך תכופות בנוגע לכל תחומי החיים – רכישת דירות, שאלות רפואיות, ואף איזה חולצה יש ללבוש לקראת פגישה חשובה. ואין צורך לומר שב'חכמת האוניברסיטה' – הכרת רזיה וסודותיה, והדרכים להתמודד איתם ולהסתדר בנבכי המוסד – לא היה כמוך.

אך מעל לכול, חכמה במובן האינטלקטואלי הפשוט. כל מי שעבד אתך לא היה

יכול שלא להתפעל מהזיכרון הפנומנלי, היצירתיות, השנינות, האבחנה הלשונית החדה (שלא הייתה מביישת את פרופ' שקולניק האב), והתפיסה המדהימה במהירותה ובעומקה. זאת מלבד הידע הנרחב בגופי דברים של 'מילי דמחקר', הן בחקר התלמוד, התחום שבו קיבלת תואר שני בהצטיינות, והן במקצועות אחרים. חכמה זו אפיינה את עבודתך והעשירה את עולמם של הלומדים והמורים במחלקה גם יחד. ומלבד זאת, הסקרנות הבלתי נדלית ותאוות הידע בכל התחומים (כולל כמובן החוויה האנתרופולוגית הייחודית שהייתה מנת חלקך כמרכזת המחלקה), בקורסים ובהרצאות הרבים ששמעת באוניברסיטה, במחלקה ומחוצה לה, וכן בקריאה עצמית, שבה את נוהגת להשכיל בדברי תורה וחכמה – לאור כל אלה ראוי גם ראוי להקדיש לך קובץ זה, למען תשתעשעי ותהני מדברי תורה ומחקר בעניינים הקרובים אל לבך.

* * *

לסיכום: איחולי כולנו מעומק הלב שתזכי לשנים ארוכות של בריאות, שמחה והצלחה בכל אשר תפני (ומובטחנו שעוד נכונו לך עלילות, בין השאר, כמושכת בעט סופר, ולא כאן המקום להאריך). יהי רצון שה' יברך אותך בכל טוב וימלא את כל משאלות לבך לטובה, ועם פתיחת הפרק החדש בחיים תזכי 'לקום מחר בבוקר עם שיר חדש בלב – ולהתחיל מבראשית'.

רבקה: להיות אם אוהבת

יונה בר מעוז

מוריס סמואל, מקדיש בספרו 'דמויות מספר הספרים'[1] פרק לדמותה של רבקה תחת הכותרת 'המנהלת'. את הפרק הוא פותח בהצהרה, שאילו הייתה לו בעיה, הוא היה פונה לרבקה כדי שתעזור לו לפותרה. הצהרה זאת נכונה גם לרבקה ידידתנו שלכבודה נכתב קובץ המאמרים הזה. נברך אותה שתמשיך לנהל את משפחתה בתבונה ובאהבה לאורך שנים רבות וטובות.

ספר בראשית מכניס אותנו בבת אחת לנבכי ליבותיהם של יצחק ורבקה זמן קצר לאחר הולדת הבנים־התאומים, ואומר: "וַיֶּאֱהַב יִצְחָק אֶת־עֵשָׂו כִּי־צַיִד בְּפִיו וְרִבְקָה אֹהֶבֶת אֶת־יַעֲקֹב" (בראשית כה, כח). לכאורה, נוכל להסיק מכך, שאהבתה היתירה של רבקה מקלקלת את השורה, והיא המניעה אותה כעבור שנים רבות לדרבן את יעקב ללכת אל אביו יצחק ולקבל במרמה את ברכתו במקום עשו, אלא ששני פסוקים בפרשת לקיחת הברכה מעמידים בספק את המסקנה הזאת, בשניהם מתוארת רבקה כמי שפועלת מכוח היותה אם שדואגת לאינטרסים של שני בניה באותה מידה.

הפסוק הראשון מתאר את רגע הבגידה הגדול של האם בעשו, כשהיא מועלת באמונו ומשתמשת דווקא בבגדי היקר שהפקיד בידיה כדי לגזול ממנו את הברכה המובטחת, אלא שהכתוב אומר לנו שבאותו רגע היא אם לבן הגדול ולבן הקטן בשווה, כולם היו בניה. **אף על פי כן תפעל כפי שתפעל, או דווקא משום כך תעשה זאת.**

> וַתִּקַּח רִבְקָה אֶת־בִּגְדֵי עֵשָׂו בְּנָהּ הַגָּדֹל הַחֲמֻדֹת אֲשֶׁר אִתָּהּ בַּבָּיִת וַתַּלְבֵּשׁ אֶת־יַעֲקֹב בְּנָהּ הַקָּטָן (בראשית כז, טו).

מהפסוק השני מסתבר לנו שרבקה חרדה פן יהיה עשו רוצח באותה מידה שהיא חרדה פן יהיה יעקב נרצח, שכן הראשון מכונה "בנה הגדול" והשני "בנה הקטן", ובנוסף רבקה מציינת בדבריה את האחוה שביניהם:

> וַיֻּגַּד לְרִבְקָה אֶת־דִּבְרֵי עֵשָׂו בְּנָהּ הַגָּדֹל וַתִּשְׁלַח וַתִּקְרָא לְיַעֲקֹב בְּנָהּ הַקָּטָן וַתֹּאמֶר אֵלָיו הִנֵּה עֵשָׂו אָחִיךָ מִתְנַחֵם לְךָ לְהָרְגֶךָ (שם, מב).

1. תל אביב 1960 (תרגם: נפתלי גולן), עמ' 84.

על כרחנו, עלינו לבחון האם מבינים אנחנו נכונה מה היא אהבה במושגים של התנ"ך, או לפחות של ספר בראשית. ואכן ההיקרות הראשונה של הפועל אהב בסיפור אהבת יצחק לרבקה אינה מתארת פעולה של רגש ספונטני בלתי מבוקר, אלא פעולה שנעשית לאחר בדיקה ובירור האם האדם הנאהב ראוי לאהבה.

וַיְבִאֶהָ יִצְחָק הָאֹהֱלָה שָׂרָה אִמּוֹ וַיִּקַּח אֶת־רִבְקָה וַתְּהִי־לוֹ לְאִשָּׁה וַיֶּאֱהָבֶהָ וַיִּנָּחֵם יִצְחָק אַחֲרֵי אִמּוֹ (בראשית כד, סז).

הפסוק מתאר איך יצחק מכניס לאוהל אמו מישהי, אנונימית בשלב זה מבחינתו, אחר כך הוא מכיר אותה כרבקה ונושא אותה לאישה, ורק לאחר שלב הקשר הגופני נאמר שיצחק אוהב את רבקה, ואהבה זאת היא שמנחמת אותו על מות אמו. המדרש (בר"ר פ, ס) מסביר מה היה ברבקה שניחם את יצחק על מות שרה אמו, ומדגים את טיעוננו, שהאהבה שרחש יצחק לרבקה לא הייתה התפרצות רגש שיטחית, אלא פרי התקשרות מעמיקה בשל התאמה והסכמה בערכי יסוד של בית ומשפחה:

כל ימים שהייתה שרה קיימת היה ענן קשור על פתח אהלה, וכיוון שמתה פסק אותו ענן, וכיוון שבאת רבקה חזר אותו ענן. כל ימים שהייתה שרה קיימת הייתה ברכה משולחת בעיסה, וכיוון שמתה שרה פסקה אותה הברכה, כיוון שבאת רבקה חזרה. כל ימים שהייתה שרה קיימת היה נר דלוק מלילי שבת ועד לילי שבת, וכיוון שמתה פסק אותו הנר, וכיוון שבאת רבקה חזר.

ההבנה הזאת, שאהבה שאוהבים אדם באה לאחר ידיעה והכרה של תכונותיו, איננה נסתרת מן הסיפור הבא על אדם שאהב את אשתו, למרות שקריאה שטחית הובילה קוראים רבים לטעות בכך. כוונתי היא לאהבת יעקב את רחל. יעקב אמנם נושק לה מיד בפוגשו אותה בפעם הראשונה, אך הכתוב חושף את רגשותיו ומניעיו בבירור:

וַיְהִי כַּאֲשֶׁר רָאָה יַעֲקֹב אֶת־רָחֵל בַּת־לָבָן אֲחִי אִמּוֹ וְאֶת־צֹאן לָבָן אֲחִי אִמּוֹ וַיִּגַּשׁ יַעֲקֹב וַיָּגֶל אֶת־הָאֶבֶן מֵעַל פִּי הַבְּאֵר וַיַּשְׁקְ אֶת־צֹאן לָבָן אֲחִי אִמּוֹ. וַיִּשַּׁק יַעֲקֹב לְרָחֵל וַיִּשָּׂא אֶת־קֹלוֹ וַיֵּבְךְּ. וַיַּגֵּד יַעֲקֹב לְרָחֵל כִּי אֲחִי אָבִיהָ הוּא וְכִי בֶן־רִבְקָה הוּא... (בראשית כט, י-יב).

הכתוב חוזר ומדגיש את התרגשותו של יעקב מהגילוי שלפניו עומדת קרובתו: בת לבן אחי אמו, ואפילו הצאן זוכה לייחס מיוחד משום היותו צאן לבן אחי אמו (הדבר מודגש פעמיים). הקירבה הזאת מתעצמת בהציגו עצמו לפני רחל כאח לאביה, בשל היותו בן רבקה. רק לאחר שהייה של חודש בבית לבן (שם, יד), משמיע לנו הכתוב: וַיֶּאֱהַב יַעֲקֹב אֶת־רָחֵל וַיֹּאמֶר אֶעֱבָדְךָ שֶׁבַע שָׁנִים בְּרָחֵל בִּתְּךָ הַקְּטַנָּה (שם, יח). כלומר, במשך החודש הזה היה יעקב יכול לעמוד על תכונות נפשה של רחל, ולהחליט שהיא האישה המתאימה ביותר להקים עמה את ביתו. ואכן אהבתו זאת, שבאה לאחר בחינה ובדיקה, עמדה איתנה בתהפוכות החיים הסוערים של יעקב ורחל, ולא עממה עד ימיו האחרונים, שבהם ביכה את פרידתה החטופה ממנו. גם אהבת יעקב ליוסף,

שנזכרת בבראשית לז, אינה פרי אהבתו לרחל, כפי שמציעים רבים מתוך עיון שטחי בסיפור, אלא היא עומדת בפני עצמה. יעקב הכיר בגדלותו של יוסף ובהתאמתו להנהיג את אחיו, ולכן עשה לו את כתונת הפסים שמסמלת שלטון.

שנאת האחים וקנאתם, מאמציהם להפטר מיוסף והגורל הנורא שפקד אותו עקב מעשיהם, הוכיחו את צדקת שיפוטו של יעקב. יוסף, שהיה מסוגל להתנשא ברגע אחד מעבדות ומאסר רב שנים, בבדידות נוראה, ללא אח ורע, ולשלוט בממלכה גדולה בחכמה וביצירתיות, לא היה מעולם קוטל קנים, ועין האב המתבוננת ראתה זאת. אמנם, יעקב גוער ביוסף על חלומות הגדולה, אך הוא עושה זאת רק כדי לפייס את האחים ולשכך את כעסם וקנאתם. הוא ציפה ליום שבו יתקיים כל אשר היה צפון ביוסף. משום כך לא היה יכול להתנחם על היעלמות יוסף, כי וודאי היה לו שהנער נועד לגדולות.

ובחזרה ליחסי רבקה ויצחק: ההוכחה הגדולה לקשר העמוק בין יצחק ורבקה מצויה בעיצומו של האירוע המדגים לכאורה משבר בזוגיות שלהם: סיפור לקיחת הברכה במרמה. דווקא כשאנו מצפים לתגובה זועמת של יצחק כלפי רבקה, מסתבר לנו שהקשר ביניהם הדוק מתמיד. רבקה רק רומזת, ויצחק יורד מיד לסוף דעתה ופועל כרצונה:

> וַתֹּאמֶר רִבְקָה אֶל־יִצְחָק קַצְתִּי בְחַיַּי מִפְּנֵי בְּנוֹת חֵת אִם־לֹקֵחַ יַעֲקֹב אִשָּׁה מִבְּנוֹת־חֵת כָּאֵלֶּה מִבְּנוֹת הָאָרֶץ לָמָּה לִּי חַיִּים. וַיִּקְרָא יִצְחָק אֶל־יַעֲקֹב וַיְבָרֶךְ אֹתוֹ וַיְצַוֵּהוּ וַיֹּאמֶר לוֹ לֹא־תִקַּח אִשָּׁה מִבְּנוֹת כְּנָעַן. קוּם לֵךְ פַּדֶּנָה אֲרָם בֵּיתָה בְתוּאֵל אֲבִי אִמֶּךָ וְקַח־לְךָ מִשָּׁם אִשָּׁה מִבְּנוֹת לָבָן אֲחִי אִמֶּךָ (בראשית כז, מו-כח, ב).[2]

רבקה שתכננה להציל את חיי יעקב על ידי שליחתו לארם, איננה צריכה לומר זאת מפורשות ליצחק. די שהיא מביעה את דאגתה פן יהיו נישואי יעקב כנישואי עשו, ויצחק מגיב כאילו נושא זה נדון ביניהם פעמים רבות, והגיעו להסכמה הדדית מה יש לעשות כדי למנוע צרה זאת.[3] אם כך, במה נחלקו יצחק ורבקה? השוני הגדול מלידה בין שני התאומים היה ברור, ושני ההורים כאחד הבינו היטב מה הן נקודות החוזק הראויות לטיפוח אצל כל אחד משני הבנים.[4] השאלה שבה נחלקו הייתה כפולה: האם יוכלו התאומים לפעול יחד, ומי יהיה המוביל. יצחק חשב שהאחים יכולים לפתח את כוחותיהם המיוחדים תחת הנהגת עשו. רבקה, לעומת זאת הייתה סבורה

2. זאת אחת הדוגמאות לדרך השגויה שבה חולקו הפרקים על ידי הנוצרים במאה ה-13. לפי החלוקה היהודית לפרשיות אין כל הפסקה בין פרק כז לפרק כח: לא פרשה פתוחה ולא פרשה סתומה, ודברי יצחק בראשית פרק כח הם בבירור מענה לדברי רבקה בסוף פרק כז.
3. לא ברור מדוע השתהו יצחק ורבקה עד לרגע זה, שכן עולה מפשט הכתובים שיעקב לא נשא אשה עד היותו לפחות בן שבעים, בשעה שאחיו התאום נשא אשה בגיל ארבעים!
4. יצחק יודע בבירור שברכת אברהם מתאימה ליעקב, ולכן הוא שומר אותה לו (בפרק כח), ואילו לעשו הוא מיעד ברכת שלטון וכח.

שהאחים שונים מדי, ובוודאי אין עשו יכול להנהיג, ולכן גרמה במתכוון לקרע בלתי ניתן לאיחוי בין שני בניה.

מרגע זה, בנה הגדול יפנה לעבר אחד ובנה הקטן יפנה לעבר השני, וכל אחד מהם ישגשג טוב יותר בלי אחיו, וימצה את ייחודו בלי הפרעה. עשו לא יהיה מוגבל על ידי אחריות לאח שעולמו הרוחני זר לו. וכי כיצד יבין אדם שנושא כמה נשים את אחיו־תאומו, שממתין בסבלנות עשרות שנים עד שתמצא מישהי ראויה לערכים של הוריו?

אשר ליעקב, הוא לא יוכל לחיות בצל של אח, שגם כאשר הוא לכאורה מבין דרישות רוחניות, מסתבר שלא הבינן כלל! עשו אמנם מבין לבסוף כי רעות בנות כנען בעיני אביו, אבל בניסיונו לתקן את הרעה הזאת, הוא מוסיף רעה אחרת. הוא נושא עוד אישה על נשותיו, כאילו מדובר ביין חזק, שאם ימהלו אותו במים יאבד מחריפותו. הוא אינו מבין שאת מערכת המושגים השגויה של נשותיו הראשונות הוא איננו מתקן, אלא, אדרבה, מוסיף גורם של לחץ ומצוקה (לא במקרה כינו חז״ל נשים שנשואות לאדם אחד בכינוי ׳צרות׳). עתה בוודאי, לא תתחרינה הנשים ביניהן מי תהיה טובה מחברתה בעיני רבקה ויצחק, אלא תהיינה עסוקות בקטטה תמידית. לא ייפלא אפוא, שלאחר זמן נפרד עשו מהוריו לצמיתות, הוא וכל משפחתו, ועבר להתגורר הרחק בהר שעיר, שכן כל ההוויה הרוחנית בביתו עמדה בסתירה גמורה לערכי בית הוריו.

אנו רואים אם כן, שיחסה של רבקה לשני בניה מורכב, אבל מחושב. העובדה שעשו מפקיד בידיה את בגדי החמודות, למרות היותו נשוי, מלמדת שעשו חש באהבתה ובדאגתה לו, אך רבקה מכירה אותו לפני ולפנים, בלי כיסוי, והיא אינה סבורה שאפשר להפקיד בידיו הנהגת אחרים. לכן את בגדי הפאר היא מלבישה דווקא את יעקב, כפי שיעקב ילביש בגדי גדולה ליוסף הבן המוכשר למנהיגות. בו בזמן, על ידי מעשה זה רבקה מטילה על הבן האהוב גורל קשה, של מאבק מתמיד עם אחיו, עד כדי סכנה לחייו, שכן בחירה לתפקיד תובעני זו המשמעות העמוקה של אהבה.[5]

הטענה הזאת שאהבה משמעה תביעה להתרומם מעל הרגיל, בין אם מדובר בעם, בין אם מדובר באדם בודד, נאמרת במפורש בכתובים (שמשתמשים לפעמים בשורש ״אהב״, ולפעמים במקבילו ״ידע״).[6]

5. אם אמנם נבין אהבה במשמעות זאת, נוכל להסביר גם את חרון אפו של יעקב על רחל, כאשר תבעה ממנו ״הָבָה־לִּי בָנִים וְאִם־אַיִן מֵתָה אָנֹכִי״, הוא עונה: ״הֲתַחַת אֱלֹהִים אָנֹכִי אֲשֶׁר־מָנַע מִמֵּךְ פְּרִי־בָטֶן״. נראה שחרון אפו נובע מאכזבה, כי הוא מצפה ממנה לרמה רוחנית גבוהה שלא תתלה את ההצלחה בכל תחום באדם, אלא באלוקים. כך עושה לאה בקראה שם לילדיה, ורחל תעשה זאת אחר כך בקראה שם לדן בן שפחתה וליוסף בכורה.

6. לא במקרה מתואר הקשר האינטימי ביותר בין גבר לאשה בשורש ״ידע״: ״וְהָאָדָם יָדַע אֶת־חַוָּה אִשְׁתּוֹ״ (בראשית ד, א).

מלאכי (א, ב) אומר על יחסו של ה' לעם ישראל: "אָהַבְתִּי אֶתְכֶם אָמַר ה'", אך עמוס (ג, ב) מסביר מה משמעות אהבה זאת: "רַק אֶתְכֶם יָדַעְתִּי מִכֹּל מִשְׁפְּחוֹת הָאֲדָמָה עַל־כֵּן אֶפְקֹד עֲלֵיכֶם אֵת כָּל־עֲוֹנֹתֵיכֶם". ואלוקים הבוחר באברהם, מסביר את משמעות אהבתו לו: "כִּי יְדַעְתִּיו לְמַעַן אֲשֶׁר יְצַוֶּה אֶת־בָּנָיו וְאֶת־בֵּיתוֹ אַחֲרָיו וְשָׁמְרוּ דֶּרֶךְ ה' לַעֲשׂוֹת צְדָקָה וּמִשְׁפָּט לְמַעַן הָבִיא ה' עַל־אַבְרָהָם אֵת אֲשֶׁר־דִּבֶּר עָלָיו" (בראשית יח, יט).

הדרך שבה פעלה רבקה גורמת ליעקב להתנתק סופית מתלות רגשית בעשו, שהתחילה מרגע לידתו כאשר אחז בעקב עשו, ולא במקרה הוא קונה את בכורת עשו. אמנם גם עתה, בעצת רבקה, הוא ילך בעקבות עשו ויקבל את הברכה שנועדה לעשו, אך משום שהפעם נעשה הדבר במרמה, התוצאה תהיה ניתוק מוחלט, ויעקב יעמוד סוף סוף כישות עצמאית, ויפתח את כוחותיו המיוחדים לו, מבלי שצילו של עשו יאפיל עליו ובלי שינסה לחקותו. לימים ייפרד יעקב מעשו לא מתוך בריחה, אלא לאחר שהוא ייזום פגישת פנים אל פנים. פגישה זאת תסתיים בפרידה הדדית: "וַיָּשָׁב בַּיּוֹם הַהוּא עֵשָׂו לְדַרְכּוֹ שֵׂעִירָה וְיַעֲקֹב נָסַע סֻכֹּתָה"... (בראשית לג, טז-יז). ובכך תתממש סופית תכניתה של רבקה.

משום שאהבתה של רבקה היא פרי בחינה ובדיקה מעמיקה של אופי שני בניה, היא זוכה באישור הגבוה מכל. דווקא כשנראה שהיא טעתה וסבכה את חיי בנה האהוב, שנאלץ לברוח על חייו, מתגלה ה' בחזון הסולם ליעקב וכמו מאשר: אמך צדקה, ואתה הראוי לכל ההבטחות שהבטחתי לאביך ולסבך, לכן אל תתייאש מהדרך הארוכה שבה עליך לצעוד למילוי ייעודך, ואינך צריך לסיוע מאחיך.

רבקה – שני פנים: לדרך הסיפור בספר בראשית

דוד הנשקה

בסיום סיפור העקדה נאמר (בראשית כב, כ-כד):

וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה וַיֻּגַּד לְאַבְרָהָם לֵאמֹר הִנֵּה יָלְדָה מִלְכָּה גַם הִוא בָּנִים לְנָחוֹר אָחִיךָ. אֶת עוּץ בְּכֹרוֹ וְאֶת בּוּז אָחִיו וְאֶת קְמוּאֵל אֲבִי אֲרָם. וְאֶת כֶּשֶׂד וְאֶת חֲזוֹ וְאֶת פִּלְדָּשׁ וְאֶת יִדְלָף וְאֵת בְּתוּאֵל. וּבְתוּאֵל יָלַד אֶת רִבְקָה שְׁמֹנָה אֵלֶּה יָלְדָה מִלְכָּה לְנָחוֹר אֲחִי אַבְרָהָם. וּפִילַגְשׁוֹ וּשְׁמָהּ רְאוּמָה וַתֵּלֶד גַּם הִוא אֶת טֶבַח וְאֶת גַּחַם וְאֶת תַּחַשׁ וְאֶת מַעֲכָה.

והשאלה עולה מאליה: בלשון "ויהי אחרי הדברים האלה" הרי מרומזת בבירור זיקה בין הפרשה הקודמת, פרשת העקדה, לפרשה קצרה זו;[1] אך מה עניין צאצאי נחור לפרשת העקדה? כיצד נעשה המעבר מן השגב המופלא של העקדה אל הפירוט הזה של בני נחור מאשתו ומפילגשו? בין הפרשנים אנו מוצאים שני כיוונים – של רש"י וסיעתו מחד גיסא, ושל נכדו הרשב"ם וסיעתו מאידך גיסא. רש"י על אתר מביא את המדרש, שם נאמר שלאחר העקדה, כשיצחק כמעט אבד, הבין אברהם את הדחיפות להשיאו, כדי שאפילו יאבֵד את יצחק יישאר לו זרע; ובדיוק אז אכן נודע לו שיש בת זוג ליצחק, שהרי רבקה נולדה לבתואל. אך לפי פשוטו קשה להסתפק בדברים אלה; לא רק משום שהמוטיבציה לדאוג לנישואי יצחק מפורשת בפרשה הבאה, חיי שרה, והיא זִקנתו של אברהם (ולא העקדה), אלא גם מפני שהכתובים מעמידים את הולדת רבקה כמאמר מוסגר, שאינו כלול כל עיקר בהודעה שהגיעה לאברהם. הרי כך נאמר: "הנה ילדה מלכה גם היא **בנים** לנחור אחיך", ואז מפורטים שמונה בנים; אחר כך נאמר: "ובתואל ילד את רבקה, **שמונה** אלה ילדה מלכה" – והמִספר שמונה כולל רק את הבנים, ומתעלם מרבקה. אין אפוא סיבה להניח שאברהם שמע על רבקה; הוא יודע רק על שמונת הבנים של מלכה ועל הארבעה של ראומה. אלא שהתורה היא המספרת – לנו – שלבתואל נולדה רבקה. ואמנם, כשהעבד מגיע בשליחות אברהם לארם, אין הוא פונה לבית בתואל כדי להציע את השידוך לרבקה, על דעת אברהם; אין כל רמז שהוא יודע על רבקה כל עיקר.

1. ראה רשב"ם לראש פרשת העקדה, שכבר הראה שהמטבע "ויהי אחרי הדברים האלה" – לא רק "אחר" אלא גם "אחרי" – קובע זיקה עניינית לנאמר קודם לו.

אלא שעדיין יש לומר שאף כי המסר הוא עבורנו, ולא עבור אברהם, מכל מקום זוהי אכן המשמעות: התורה באה לספר לנו שכבר מזומן לו ליצחק שידוך ראוי ממשפחת אברהם. אך אם כן כבר בטל הקשר לעקדה; כל הפִּסקה אינה אלא הקדמה לפרשת חיי שרה, לסיפור השידוך של רבקה ויצחק. אך אם כן קשה מה בכלל הצורך להודיענו שלאברהם נודע בשלב ההוא על הולדת בני נחור, ולפרט לנו י"ב בנים, שמונה ממִלכה וארבעה מראומה? הרי די היה לסַפר על לידת רבקה? ולאמתו של דבר, גם הסיפור על רבקה נראה מיותר, שהרי בפרשת חיי שרה, כשהעבד מגיע לארם, התורה מספרת בפירוט: "והנה רבקה יוצאת אשר יֻלדה לבתואל בן מלכה אשת נחור אחי אברהם". הרי לך כל מגילת היוחסין של רבקה, מפורטת באר היטב – ומה צורך בסיפור שבסיום העקדה? כמו כן קשה מאד הכתוב המפורש אצלנו: "ויהי אחרי הדברים האלה"; שכבר נזכר כי בכל מקום שמטבע זה מופיע, יש לדברים זיקה לנאמר קודם לכן. מהו אפוא הקשר לעקדה?

הרשב"ם מציע אפוא שיטה השונה בשני עיקריה משיטת סבו: הזיקה של ענייננו לקודם איננה לפרשת העקדה הסמוכה, אלא לפרשה קודמת, להולדת יצחק; והדגש בפרשה איננו בהולדת רבקה, אלא בהולדת בני נחור בכלל. שהרי נאמר כאן "הנה ילדה מלכה **גם** היא" – לְמה מתייחס ה"גם"? הווה אומר, ללידת שרה את יצחק; כשם ששרה ילדה לאברהם, כך מלכה ילדה לנחור אחיו. עיקר המסר איננו אפוא בהולדת רבקה, אלא בעצם העובדה שיש ילדים לכל שלושת בני תרח: על בנו של הרן, לוט, כבר שמענו; ועתה יודעים אנו שלא רק שרה ילדה לאברהם, אלא גם מלכה לנחור. כך פירש גם רמב"ן, והוא הוסיף את האמור במדרש, שגם מלכה הייתה עקרה, והנה גם היא נפקדה כשָׂרה.

אך גם כיווּן זה מעורר קשיים. ראשית, דוחק לומר ש"אחרי הדברים האלה" יתייחס ללידת שרה, אף שבין לידה זו לפרשתנו חוצצות שלוש פרשיות עשירות וכבדות: גירוש הגר, הברית עם אבימלך והעקדה. ועוד, שכבר אין צורך להוסיף לבני נחור במאמר מוסגר את רבקה, שהרי לא אליה מכוּונים הדברים. וצריך לדעת שאזכורה של רבקה הוא חריג בולט, שהרי נכדי נחור לא נזכרים כלל ועיקר (חוץ מקמואל אבי ארם), ואִם דווקא אצל בתואל מצאה התורה לנכון להזכיר משום מה גם את בניו, כיצד לא נזכר לבן? וכבר הקשה זאת רבנו מיוחס בפירושו על אתר. והואיל ואין דרך התורה להזכיר בנות ברשימות יוחסין, אלא בנים, ברור שיש עניין מיוחד באזכורה של רבקה דווקא; אך אם לא באו הדברים אלא לספר שגם לנחור אחִי אברהם יש בנים, אין צורך בחריג הבולט הזה שבאזכור רבקה. ובכלל קשה להבין לשיטה זו מהו המסר בכך שלנחור נולדו כל אותם בנים? וכי מה היינו חסרים אילו לא ידענו אלא על בתואל בן נחור בלבד, שיופיע בפרשה הבאה?

נראה שכדי להתקרב להבנת הפרשה עלינו לתת משמעות לכל אחד משני העניינים כשלעצמו – לידת בני נחור, מחד גיסא, והולדת רבקה מאידך גיסא. הנושא שבו הפִּסקה פותחת ומסיימת הוא לידת בני נחור, שנודעה לאברהם אחרי הדברים האלה, היינו לאחר העקדה. מהי משמעות הדברים? כבר עמדנו על הלשון "הנה ילדה

מלכה **גם היא** בנים לנחור אחיך". הלשון "גם היא" רומז, כדברי הרשב"ם ללידת שרה את יצחק: לא רק שרה ילדה לאברהם, גם מלכה ילדה לנחור; אך כבר שאלנו מה חשיבות הדבר, ומה עניינו לעקדה?

דומה שההשוואה העולה מן הלשון "גם" היא השוואה אירונית באופן מובהק. הרי לאברהם עד כה היו אשה ופילגש; האשה הייתה עקרה כל ימיה, ולבסוף, בגיל תשעים, עלה בידיה ללדת דרך נס – בן אחד. ומה עלה בגורלו של הבן הזה? כעת ממש הוא ניצל ברגע האחרון ממיתה בהר המוריה. קודם לכן, בשל עקרות שרה, ניתנה לאברהם פילגש שילדה לו אף היא – בן אחד ויחיד, ואף הוא ניצל בנס ממות בְּמדבר באר שבע. בן אחד אפוא יש לו לאברהם מן הגבירה, ובן אחד נוסף מן השפחה – ושניהם קיימים בדרך נס בלבד. העמדת המשך לאברהם אבינו, או במלים אחרות: התמשכות קיומו של עם ישראל, הם אפוא נס גמור, דבר שאינו מתרחש בדרך הטבע. והנה דווקא עתה, אחר הדברים האלה, לאחר שיצחק נמלט בעור שיניו מן העקדה, שומע אברהם ש**גם** לנחור אחיו נולדו בנים; אלא שהלשון "גם" לא בא אלא להדגיש את ההבדל התהומי: למלכה הגבירה לא נולד בן אחד, אלא שמונה; והם באים בזה אחר זה, בלא כל בעיה, בשטף וברצף, "ואת ואת ואת" – שמונה; ולשפחה (שגם עליה נאמר "גם היא") נולדו עוד ארבעה, גם כאן בלא שום קשיים ודאגות. נחור הגיע אפוא, בקלות ובאופן הכי טבעי, למספר השלֵמות של י"ב, והוא ודאי לא מספר מקרי כאן (ולא רק י"ב שבטי ישראל יש, אלא גם שנים עשר נשיאים לישמעאל). אך כל זאת כאמור בניגוד תהומי לאברהם.

הסמיכות בין פרשת העקדה ללידת בני נחור באה אפוא להקביל ולהנגיד את עולמה של ההיסטוריה הטבעית, של אומות העולם, למטא־היסטוריה הפלאית של עם ישראל; אצל אברהם, ואצל בניו אחריו, שום דבר לא הולך בדרך הטבע, במסלול הנורמלי; עם ישראל, משעת הולדתו ועד היום, איננו חי בהיסטוריה אלא במטא־היסטוריה. [אמת כי בסוף ימיו של אברהם, לאחר שיצחק כבר נשוי וממשיך את דרכו, ואברהם השלים את משימתו הישראלית, אזי מסופר על נישואיו לקטורה והולדתם של ששה בנים ממנה בלא שום בעיות, בזה אחר זה, ומאלה נולדו נוספים, סך הכל ששה עשר צאצאים לאברהם מקטורה; אלא שזהו הצד האוניברסאלי של אברהם, שמעבר להיותו אביו של עם ישראל, הוא גם "אב המון גויים"].

עד כאן הילכנו אפוא בעקבי רשב"ם, שרשימת בניו של נחור לא באה לצורך רבקה, אלא לשם עצמה, אך את זאת מציעים אנו להסביר בהטעמת הניגוד השורשי בין ההיסטוריה האלוקית של אברהם ובניו לבין העולם הנורמלי. אלא שמעתה עלינו להבין את עניינה של רבקה: מה צורך לנו בסיפור הולדת רבקה, ששולב באופן כה חריג ומודגש בתוך רשימת בני נחור, שעה שייחוסה המלא של רבקה וכל סיפורה באים בלאו הכי במקומם, בפ' חיי שרה? נראה שכפילות זו צריכה להתפרש מתוך כפילויות נוספות המצויות בסיפורי ספר בראשית, כדלהלן.

כבר ראינו שהלשון "גם היא" בפרשתנו רומז ללידת יצחק, ונפתח אפוא בדוגמה

זו.[2] בתחילה שומעים אנו על הולדת יצחק בפ׳ לך לך, באותה התגלות שבה נצטווה אברהם על המילה: ״שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה. וברכתי אותה וגם נתתי ממנה לך בן״. למשמע הדברים אברהם נופל על פניו וצוחק: ״הלבן מאה שנה יִוָּלֵד ואם שרה הבת תשעים שנה תלד״. והקב״ה עונה: ״אבל שרה אשתְּךָ ילדת לך בן וקראת את שמו יצחק וגו׳, ואת בריתי אקים את יצחק אשר תלד לך שרה למועד הזה בשנה האחרת״. אם כן, הכל גלוי וידוע – עצם לידת הבן, מועדה ואף שמו שייתן לו. והנה עובר שבוע, מגיעים בקריאת התורה לפ׳ וירא, והנה הפתעה עצומה: שלושה אנשים מגיעים לאברהם ושרה ומבשרים – דבר שכביכול לא ידענו עד כה כלל ועיקר – ששרה תלד! הלשון ״**והנה** בן לשרה אשתך״ מדגיש ומטעים את ההפתעה – והנה, לפתע, לאחר כל שנות העקרות הממושכות, אעפ״כ ייוולד בן לשרה. אך כל הזוכר את הפרשה הקודמת לא מבין מה מתרחש כאן: הרי אברהם כבר נתבשר על הולדת יצחק ועל מועדה, והכל כבר גלוי וידוע? המפרשים נדחקו הרבה בדבר,[3] ולפנינו אפוא קושי חמור על כפילות.

כיוון שהזכרנו את שינוי שמם של אברהם ושרה, נזכיר כפילות נוספת באותו הֶקשר, מהמשך הספר. כידוע, לא רק אברהם ושרה אלא גם יעקב זוכה בשם חדש; השם הוא אחד – ישראל – אבל יעקב מקבל אותו פעמיים. תחילה מבשר לו המלאך שעִמו נאבק לפני הפגישה עם עשיו: ״לא יעקב יאמר עוד שמך כי אם ישראל, כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל״ (לב, כט). אבל כמה פרקים אחר כך, לאחר הפגישה עם עשיו, מעשה דינה והגעת יעקב לבית אל, מתגלה אליו ד׳ ומבשר בשורה חדשה כביכול: ״שמך יעקב לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך ויקרא את שמו ישראל״ (לה, י). מה נתחדש כאן? מה צורך בשתי הודעות על

2. בדוגמה זו, וכן בדוגמתנו השלישית, מצאתי – לאחר שנאמרו הדברים במסגרות שונות – דברים קרובים מאד במאמרו של י׳ גרוסמן, ״שני סיפורים כפולים בספר בראשית: פרֵדת הגר (ט״ז; כ״א) ובשורת לידת יצחק (י״ז-י״ח)״, מגדים, כט (תשנ״ח), עמ׳ 9-30.

3. לדעת רמב״ן אברהם עדיין לא הספיק לספר את הבשורה לשרה, כי מיד לאחר מכן היה עסוק בברית המילה שנצטווה עליה, ולאחר הברית, בטרם החלים, כבר באו המלאכים; אך כבר כתב אברבנאל: ״ואין לקבל דברי הרמב״ן שכתב שלטרדת המילה לא אמרו אליה; כי הנה לצורך שינוי שמה משרי לשרה היה הכרח שיגיד אליה סיבתו ולידתה, כל שכן בהיותה בשורה טובה״. ובאמת, נוסף לטענתו הראשונה, הטכנית, הרי הטענה השנייה, המהותית, מכרעת: הייתכן שלאחר כל שנות ההמתנה הממושכות, לאחר כל הצער ועגמת הנפש – אברהם היה שומר את הסוד בליבו ולא היה מוצא רגע לבשר עליו לאשתו? תשובתו של אברבנאל לקוחה מתשובתו השנייה של הרד״ק בפירושו, שמציע שתי תשובות. ראשונה: ״שב לבשרו ע״י שליח, לחזק הדבר בלבו״. ולא מובן, וכי דברי ד׳ בעצמו פחותים באמינותם מדברי המלאך?! ותשובתו השנייה: ״ועוד כדי שתהא שרה שומעת מפי המלאך״. לאברהם בלבד שרה אולי לא הייתה מאמינה, ולכן היה צריך להשמיע לה במישרין. אך, ראשית, גם לדברי המלאך התקשתה שרה להאמין, שהרי היא צחקה כידוע; ושנית, הרי ד׳ יכול היה מִתחילה לשתף בהתגלות את שרה, ועדיין אין כלל צורך בשני סיפורים נבדלים, החוזרים על אותה בשורה עצמה.

אותו עניין עצמו? אף כאן הציעו המפרשים דרכים שונות, שהמשותף להן הוא דוחקן הבולט.[4]

אם נחזור לסיפורי אברהם, הנה סיפור נוסף, אלא שבו נדמה שההסבר – בחלקו לפחות – עולה בגוף הדברים. כידוע, לוט ניצל מגורלה של סדום – אך מדוע? תחילה אנחנו שומעים את סיפורם של המלאכים המבקרים בסדום: כיצד אירח אותם לוט, בניגוד מובהק לדרכה של סדום, כיצד הגן עליהם בגופו מאנשי סדום שנסבו על הבית, וממילא הקורא מבין שבשכר זה ניצל לוט מגורלה של סדום; שאם לא כן, לשם מה בא כל הסיפור הזה? וכך באמת אומר שם הכתוב: "ויחזיקו האנשים בידו וביד אשתו וביד שתי בנֹתיו בחמלת ד' **עליו** ויֹּצִאֻהו וינִחֻהו מחוץ לעיר". הרי שהקב"ה חמל על לוט, ולוֹ הוא דאג – והסיבה היחידה המוצעת לכך בסיפור עצמו היא הכנסת האורחים שלו. אבל בהמשך הרי כך נאמר: "ויהי בשחת אלקים את ערי הככר ויזכר אלקים את **אברהם** וישלח את לוט מתוך ההפכה". לוט לא ניצל אפוא בזכות עצמו, בשל הכנסת האורחים שגררה את חמלת ד' עליו, אלא דווקא בשל אברהם דודו. הכיצד?[5]

4. רש"י (ומפרשים נוספים) הציע שהמלאך לא קבע בעצמו ליעקב שם, אלא רק בישר לו שכך עתיד הקב"ה לעשות; ורק הקב"ה הוא שקבע את השם החדש. באופן קצת שונה כתבו ר' אברהם בן הרמב"ם ואברבנאל, שהודעה מן הקב"ה עצמו ודאי יתרה על הודעת המלאך. אבל לפי שתי הדרכים הללו עדיין אין שום הסבר מה טעם **לתורה** לכפול עבורנו את הדבר? התורה לא מספרת את כל המעשים שנתרחשו בעולם, אלא דווקא את אלה שיש לנו מה ללמוד מהם; מה דבר חדש ושונה למדנו אפוא מן הקב"ה שלא אמר המלאך, וכן להֵפך? הרמב"ן באמת סבור שהקב"ה דווקא שלל את דברי המלאך: המלאך לא נשתלח לכך, לזה לא הייתה לו סמכות, ועד כה דבריו לא נתקיימו; רק מעתה ואילך, ד' הוא שקובע "לא יקרא שמך עוד יעקב". אך הפירוש הזה דווקא מבליט את הקושי: אם המלאך דיבר שלא ברשות ודבריו לא נתקיימו, לשם מה סיפרו לנו בתורה על כך כל עיקר? מה למדנו מכאן?

5. קושי זה הוא המניע של רש"י, בעקבות חז"ל, לפרש שבאמת לוט ניצל בזכות עצמו, אלא שזכיותיו של לוט לא נתמצו בהכנסת האורחים – כבר הרבה קודם לכן ידע לוט במצרים את סודו של אברהם, ששרה אינה אחותו אלא אשתו, ולא הסגיר אותו; פסוקנו מתפרש אפוא "ויזכר אלקים את [החסד שעשה לוט ל]אברהם". אך נוסף לכך שלא ברור מה צורך להוסיף חסד מפוקפק זה (שלא הסגיר את דודו) בנוסף לחסד המובהק שעשה בהכנסת האורחים, הרי לפי פשוטם שלדברים ודאי העיקר לפי זה חסר מן הספר. דרך אחרת הציע הרמב"ן: כל אותה סכנה גדולה שלוט היה מצוי בה היא בגלל אברהם; שאילולי אברהם שלקָחו ללוט מחרן, לא היה מסתבך כלל עם סדום; ועל כן לא ייתכן שייענש לוט על שנתלווה לאברהם במסעותיו שהקב"ה ציווה עליהם. אך ראשית אפשר לומר כי אדרבה, אילולא הסתכסך לוט עם אברהם היה נשאר עמו ולא היה מגיע לסדום, וגם עצם החלטתו להתגורר בסדום דווקא היא אחריותו שלו, ולא של אברהם. ונוסף לכך גם לדרך זו לשון הכתוב אינו מיושב: לא היה צריך לומר "ויזכר אלקים את אברהם", אלא "ויזכור את לוט שהלך עם אברהם". ואילו הרד"ק כתב: "כי אע"פ שהיה צדיק, לא היה כל כך צדיק שינצל בזכותו, אם לא היה זכות אברהם". ועדיין איננו מבינים, מהי כאן חלוקת התפקידים בין זכותו של לוט עצמו לבין הגנתו של אברהם: אם די באברהם, לשם מה בא כל הסיפור על מעשיו הטובים של לוט? ואם די במעשי לוט להצלתו – מדוע זקוק היה הקב"ה לאברהם כדי להצילו?

ראינו אפוא עד כה שלוש דוגמאות של כפילויות בולטות בסיפורי האבות: באשר לבשורה על לידת יצחק ובאשר לקריאת שמו של יעקב האירוע עצמו מופיע פעמיים, בצורות שונות; ואילו באשר להצלת לוט הסיפור הוא אחד, אך הכתוב מספק לו שתי הנמקות שונות ונבדלות. השאלה שבה פתחנו – הסיפור המיותר לכאורה על הולדתה של רבקה – נראה שצריכה להתיישב על רקע שלוש הדוגמאות שהוספנו לה. כיצד? לסֵפר בראשית יש ציר מרכזי שעליו נחרזת העלילה השלמה של הספר. שהרי לאורך הספר נפרשת התכנית הגדולה של ההשגחה: בתחילת הספר מוצגת בפנינו, בעקבות הבריאה, האנושות בכללה, המורכבת ממספר עגול, שבעים אומות בדיוק, שנמנות שם בשמותיהן; ואילו בסוף הספר נעמד לפנינו לראשונה עם ישראל, המורכב אף הוא ממספר שבעים בדיוק – שבעים נפש בני יעקב. הציר שעליו סובב ספר בראשית הוא הבנייה של עם ישראל מתוך האנושות בכללה, המעבר מן השבעים הראשון אל השבעים האחרון. זוהי התכנית האלוקית הגדולה, של קורא הדורות מראש, להעמיד את עם ישראל כממלכת כהנים וגוי קדוש שמייצגת את האנושות בכללה ומטרימה את המצב המקווה והעתידי, שבו יהיה ד' למלך על כל הארץ. התכנית הזאת, העמדת עם ישראל, מתממשת והולכת לאורך הספר בדרכי ההשגחה, על־פי עצת עליון, ובלא שיש ביד אדם לבטלה. אבל זהו רק מישור אחד של הסיפור; כי לעולם אין התורה מוותרת על מישור נוסף של ההתרחשות, הוא המישור האנושי, שבו בני האדם הם הפועלים על פי דרכם, לפי שיעור קומתם; כאן מניעים את העלילה לא ד' האומר ועושה אלא מחשבות אדם ותחבולותיו ויצרי מעללי איש – לטוב או למוטב. זוהי הסיבתיות הכפולה שספר בראשית בכללו בנוי עליה – סיבתיות אלוקית וסיבתיות אנושית. הדבר מפורש ובולט בסיפור הארוך ביותר שבספר, סיפור יוסף ואחיו: מחד גיסא, "לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלוקים" אומר יוסף לאחיו, שהרי מבחינת התוכנית האלוקית יוסף נשלח, ולא משנה הדבר **כיצד** הוא הגיע למצרים – לשָם צריך היה להגיע על־פי התכנון האלוקי ולשם היה מגיע בכל מקרה. אבל במישור האנושי, יוסף יודע גם ש"אני יוסף אחיכם אשר **מכרתם** אותי מצרימה": האחים הם שמכרו את יוסף אחיהם, ו"אבל אשמים אנחנו". כי אמנם צריך היה יוסף להגיע מצרימה בגזירת ההשגחה – אבל הדרך שבה הגיע היא באחריותם האנושית של אחיו.

מעתה דומה שבידינו המפתח לפתרונן של הכפילויות שנתקלנו בהן, ואפשר גם כפילויות נוספות שעולות במהלך הספר. כי אם עלילות הספר מתרחשות בשני מישורים – אלוקי ואנושי – הרי צפוי הדבר שהן יופיעו בצורה כפולה. כך, לדוגמה ראשונה, בבשורת הולדתו של יצחק: תחילה מבשר הקב"ה לאברהם: "ויאמר **אלקים** אל אברהם שרי אשתך וגו' שרה שמה, וברכתי אתה וגם נתתי ממנה לך בן וגו' והקמֹתי את בריתי אִתו לברית עולם לזרעו אחריו". הדברים נאמרים בשם 'אלוקים', המבטא את מידת הדין, מידת החוקיות האלוקית, בין החוקיות הטבעית ובין החוקיות ההיסטורית. שהרי כך צריך להיות שייוולד יצחק, כי בלא שייוולד יצחק מאברהם ושרה אין המשך לעם ישראל. התכנית האלוקית הגדולה היא שלאברהם ושרה ייוולד יצחק ומבנו יעקב יוקם עם ישראל שיעמוד בברית עם הקב"ה. זוהי

הבשורה הראשונה, בשם אלוקים, והיא נאמרת בעיקר לאברהם, שהוא אבי עם ישראל. ואכן, כל זה יפה ונאה, אבל עדיין זקוקים אברהם ושרה להצדיק מבחינתם, במעשיהם ובזכותם, את הנס הגדול הזה, לזכות בפרי בטן בזקנתם. כאן בא המעשה המתחיל בשם הויה, "וירא אליו **ד'** באלני ממרא". שם זה מבטא את מידת הרחמים, את המידה שבה הקב"ה פונה אל האדם פנים בפנים. כאן הבשורה לא באה בשל תכנית אלוקית גדולה, אלא כמענה למעשיהם האנושיים של אברהם ושרה. הזוג הישיש הזה מפגין דרך מופתית של הכנסת אורחים, בנדיבות, בזריזות, בעדינות ובשיתוף פעולה; והכנסת אורחים – כפי שמצוי גם אצל האשה השונמית – היא המפתח לזכות בפרי בטן. היכולת להיפתח אל האחר, לחוש בו ולהיענות אליו, היא היכולת ההורית. כאן עיקר הבשורה מופנית לשרה, שהרי יצר האימהות חזק כידוע מיֵצר האבהות.

במישור האלוקי יצחק צריך אפוא להיוולד, בלי קשר להכנסת האורחים של אברהם ושרה, אלא כחלק מן התכנית האלוקית; ולכן כאן, צחוקו של אברהם למשמע הבשורה אינו עניין לשאלת אמונתו של אברהם, האִם נפל בה פגם אם לא. חשיבות הצחוק היא באפיון ההמשכיות הישראלית: זו אינה מתחשבת בדרך הטבע, אלא מתנהלת, כפי שכבר ראינו בפרשת בני נחור, במטה־היסטוריה; ואילו על פי דרך העולם – "צחוק עשה לי אלקים". לפיכך, תגובת ד' על צחוקו של אברהם אינה נזיפה, "היפלא מד' דבר", אלא הקביעה שהילד ייקרא יצחק, כדי לקבֵּע ולהבליט את האופי הפלאי, הלא צפוי, של הולדתו. אבל בסיפור השני, כאשר באים אברהם ושרה לזכות ביצחק מכוח מעשיהם ובזכות עצמם, כאן הצחוק פוגם, והקב"ה נוזף עליו. מאידך, כאן לא נזכר שמו של יצחק והברית שתיכרת עמו, כפי שהיה בבשורה הראשונה; שהרי כאן מדובר בשכרם האנושי של אברהם ויצחק הזוכים בפרי בטן, יהא אשר יהא.

ואמנם, בתיאור הולדת יצחק כך נאמר: "**וד'** פקד את שרה כאשר אמר ויעש **ד'** לשרה כאשר דבר. ותהר ותלד שרה לאברהם בן לזקֻניו למועד אשר דבר אֹתו **אלקים**. ויקרא אברהם את שם בנו הנולד לו אשר ילדה לו שרה יצחק. וימל אברהם את יצחק בנו בן שמֹנת ימים כאשר צוה אֹתו **אלקים**" (בראשית כא, א-ד). ברישא ההתייחסות היא לבשורת המלאכים **לשרה** – בשם הוויה; בסיפא ההתייחסות היא לבשורת **אלוקים** לאברהם, זו שניתנה יחד עם שם הילד ועם מצוַת המילה.

נראה שזה גם פתרונו של כפל הבשורה על קריאת שמו של יעקב ישראל. ברי כי התכנית הגדולה של הקמת עם ישראל היא אכן ייסודו של עם **ישראל**, ולא עַם יעקב; בכל דרך שנפרש שמות אלה, יש צליל לא חיובי בשם יעקב ("ויעקבני זה פעמיים"), ויש הד של גדולה בשם ישראל. הקב"ה במידת 'אלוקים', האחראית על התכנית הגדולה, קובע אפוא, בלא נימוקים והסברים: "ויאמר לו **אלקים**: שמך יעקב לא יקרא שמך עוד יעקב כי אם ישראל יהיה שמך", וזאת כחלק מהמשך הדברים שם, המשרטט את כל העתיד הלאומי: "גוי וקהל גוים יהיה ממך וגו' ואת הארץ אשר נתתי לאברהם ויצחק לך אתננה" וגו'. יעקב יהפוך אפוא בהכרח לישראל, זו תכניתה

של הקמת העם; אבל עדיין על יעקב להצדיק אף מבחינתו שלו, בזכות מעשיו, את השם הגדול הזה. וכאן בא המלאך הנאבק עם יעקב ומעניק לו את השם ישראל בזכותו שלו, כפרי מעשיו: "כי שרית עם אלקים ועם אנשים ותוכל".

מעתה יתיישב אף סיפור הצלתו של לוט. ודאי, לוט צריך להינצל מגורלה של סדום, שכן התכנית האלוקית הגדולה היא לשכן את עם ישראל, בני אברהם, בארץ ישראל המערבית, ולהניח חלק מעבר הירדן המזרחי בידי אחיינו של אברהם: בני לוט – עמון ומואב – יירשו חבל ארץ זה, ובספר דברים מודגש הדבר שזוהי נחלתם שנקבעה להם. לוט ההולך עם אברהם הוא אפוא חלק מן התכנית הגדולה על הקמת עם ישראל ושכניו. אבל לעולם אין די בתכנית האלוקית, לעולם צריך האדם למלא בה את חלקו שלו, להצדיק במעשיו או במחדליו את גורלו במישור האנושי המוסרי. לפיכך, במידת שם 'אלוקים', מידת הדין הקובעת את השתלשלות הדברים מבחינת התכנית האלוקית, הרי "ויזכר **אלקים** את **אברהם** וישַלח את לוט"; אבל עדיין צריך לוט להצדיק את הצלתו גם מבחינתו האישית שלו, בזכות מעשיו; כאן הוא מקום הסיפור על הכנסת האורחים שלו, וכאן, במידת שם הויה, מידת רחמים, המתייחסת לאישיות האנושית, נאמר "בחמלת **ד'** עליו".

אף הסיפור הכפול על רבקה בת בתואל מסתבר מעתה שכך הוא יובן. הכתוב מספר לנו שבתואל ילד את רבקה, ואין משמע הדבר אלא לומר: הנה מוכן לו זיווגו הראוי של יצחק, ממשפחת אביו. אך השאלה הרי הייתה מה צורך בכך, שעה שכל הסיפור ייפרס בהרחבה במעשה העבד שבפרשה הבאה? אלא שעתה כבר יודעים אנו שבכניסתה של רבקה לבית אברהם ישנם שני ממדים: מבחינת התכנית האלוקית ודאי שיצחק צריך לשאת את רבקה, ולא את אחת מבנות הכנעני; זהו חלק מתכנית ייסודו הראוי של עם ישראל. אם כן, "ובתואל ילד את רבקה", והכל כבר הוכן בעצת עליון להמשך הראוי של משפחת אברהם. אבל עדיין צריכה רבקה להצדיק מבחינתה שלה, מבחינת מעשיה הטובים, את כניסתה לבית אברהם. כאן בא כל סיפורו הגדול של העבד ומראה כיצד אף רבקה – ממש כאברהם ושרה – מפגינה הכנסת אורחים יוצאת דופן, בטוב לב, בזריזות ובטקט.

* * *

גם בחיי האוניברסיטה, יש אנשים שסומכים על התכנית הגדולה, על ההתנהלות האינרטית, הסטיכית, שהאוניברסיטה מתנהלת מימים ימימה, והדברים כבר יסתדרו איכשהו, "סמוך"; אבל למזלנו יש בינינו תמיד אנשים שמתנדבים ונוטלים את המעמסה על עצמם, שמבינים שבלא מעורבות פעילה ואכפתית העסק אולי לא יתמוטט, הדברים ימשיכו לזרום – אבל מי יודע לאיזה כיוון. רבקה דגן נשאה על כתפיה, "כאשר ישא האומן את היונק", את המחלקה לתלמוד עשרות בשנים – מתוך הזדהות ואמפטיה, בזריזות וביעילות, ובמסירות אין קץ, שלא באה על חשבון הומור שופע. כה לחי, ומחיל אל חיל.

תרגומי התורה הארמיים

אפרים יצחקי

לרבקה,

חברה, ידידה, עוזרת, תומכת, יועצת ועדיין לא אמרנו כלום... חכמה, מבינה ועושה הכל בצניעות ובשׂום שכל. בנוסף לכל, גם תלמידת חכמים. קשה לי לתאר את המחלקה ללא רבקה – המרכזת והמנהלת את הכל. אני רוצה להודות לך על כל השנים שתרמת למחלקה, למרצים ולסטודנטים בכל התחומים. אני רוצה להודות לך באופן אישי, על הידידות, מאור הפנים ועל העזרה שקיבלתי ממך בתחומי האוניברסיטה – המחלקה ומעבר לכך. נאחל לך בריאות, אושר והרבה נחת מכל בני המשפחה.

מבוא

בין חוקרי התלמוד לא רבים עוסקים בחקר התרגומים כענף מחקר לעצמו, אלא פה ושם מסתייעים הם בציטטה מן התרגום, וזאת למרות שהתרגום מטבע בריאתו הוא תושבע"פ ואולי הצורה הקדומה ביותר של התושבע"פ. וכך שנינו במסכת מגילה ג, ע"א:

> אמר רב חננאל אמר רב: מאי דכתיב: "ויקראו בספר תורת האלקים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא" (נחמיה ח, ח)? "בספר תורת האלקים" – זה מקרא, "מפורש" – זה תרגום.

מכאן, קושרת הדעה המסורתית את ראשית התפתחות התרגום בפעולתו של עזרא הסופר.[1] באמרנו "תרגום" סתם, ללא תוספת וללא שם לואי, מתכוונים אנו בדרך כלל לתרגום הארמי. ואמנם, הארמית מלווה את העם היהודי כמעט מראשית התהוותו. ובמשך הדורות הפכה להיות לשפה הרשמית השניה במעמדה – לאחר העברית, וחדרה לתלמודים, לשפת חכמים, לתפילה ולספרות הקבלה. במקרים רבים היא תפסה, למעשה את מקומה של צרתה הראשונה – העברית. הטור (אורח חיים סימן נו) אומר בקשר לקדיש הנאמר בארמית: "ומה שאנו אומרין הקדיש בלשון

1. מסורת זו הוחזקה כעובדה היסטורית בעיני מ' פרידמן: M. Friedmann, *Onkelos u. Akylas*, III Yahresbericht des izr. theol. Lehranstalt, Wien 1896, p. 58 ff. ראה גם דעתו של רוברטס: B.J. Roberts, *The O.T Text and Versions*, Cardiff 1951, p. 197.

תרגום יש אומרים מפני המלאכים שלא יתקנאו בנו שאנו משבחים שבח נאה כזה". מכאן נלקחה האגדה על "אקדמות מילין" שנאמרת בארמית משום שהמלאכים לא מבינים שפה זו, כלומר שיש ייחוד לשפה הארמית – צינור תקשורת ישיר עם הקב"ה מבלי שהמלאכים יבינו. יש להניח, שהאבות ידעו ארמית בבואם מפדן ארם, עובדה שיעקב מדבר עם לבן ארמית – קרא ל"גלעד" "יגר שהדותא" (בראשית ל"א מז). אנשי חזקיה מבקשים מרבשקה: "דבר נא אל עבדיך ארמית כי שומעים אנחנו ואל תדבר עמנו יהודית באזני העם אשר על החומה" (מלכים ב' י"ח כו). סביר אפוא, שהארמית שימשה באותה תקופה (המאה השמינית לפנה"ס) כשפת הדיפלומטיה.

אחרי גלות בבל נתרחב מאד תחום שלטונה של הארמית, ויעידו על כך הפרקים הארמיים בספרי דניאל ועזרא. הצטרפותם של בני העמים הנכריים אל ישראל בתקופה זו הביאה לידי דחיקת העברית, ככתוב בספר נחמיה (י"ג יג-כה): "ובניהם חצי מדבר אשדודית ואינם מכירים לדבר יהודית כלשון עם ועם". אפשר להניח שבתקופה זו נעשתה הארמית לשון החיים היומיומית ואילו העברית שימשה כלשון הדת ובית המקדש. כדי שהעם יבין את התורה היה צורך לתרגם את התורה לארמית. כך שנינו בסנהדרין כא ע"ב:

> אמר מר זוטרא ואיתימא מר עוקבא: בתחילה ניתנה תורה לישראל בכתב עברי ולשון הקודש, חזרה וניתנה להם בימי עזרא בכתב אשורית ולשון ארמית. בִּררו להם ישראל כתב אשורית ולשון הקודש והניחו להדיוטות כתב עברית ולשון ארמי. מאן הדיוטות? אמר רב חסדא: כותאי.

לפי מקור זה יוצא, שעזרא תרגם את התורה לארמית. אם נכון שהתרגומים הארמיים שבידינו הם קדומים, מתקופת עזרא, כשש מאות שנה לפני עריכת המשנה בידי רבי יהודה הנשיא, הרי שהעיון בהם והשוואתם למקורות חז"ל האחרים יכול ללמד רבות על תולדות ההלכה, המשנה והתלמוד, תולדות המחלוקות והכתות השונות להלכותיהן. אך דא עקא, על זמן חיבורם והתהוותם של התרגומים המצויים בידינו רבו הדעות השונות. התרגומים הארמיים המצויים היום בידינו הם אלו:

1. תרגום אונקלוס – תרגום על כל התורה, מתרגם בדרך פשטנית, מילולית.
2. תרגום ירושלמי א' (המכונה יונתן בן עוזיאל) – תרגום על כל התורה, מתרגם בדרך דרשנית, שוזר בתרגומו הלכות, דרשות ואגדות לרוב.
3. תרגום ירושלמי השלם (כתב יד ותיקן – ניאופיטי 1) – תרגום על כל התורה, ארוך יותר מאונקלוס וקצר מתרגום ירושלמי א'.
4. תרגום ירושלמי ב' (מכונה תרגום ירושלמי) – תרגום מקוטע, יש ממנו תרגום רק על פסוקים בודדים. מרחיב בדרשותיו.
5. קטעי תרגומים שנמצאו בגניזה הקהירית.

יש וויכוח בין החוקרים איזו שיטת תרגום קדומה לחברתה: המילולית או הרחבה.

מאז גייגר,[2] מקובל שהתרגום המורחב קדום מן המילולי,[3] היות ותרגומים אלו – המורחבים מכילים חומר קדום מתחום ההלכה והאגדה. השינוי בשיטת התרגום החל, כך סבורים, ביבנה. עם הקנוניזאציה של כתבי הקודש וקביעת הלכה נורמטיבית, החלו להכניס למסגרת גם את התרגום. התרגום הנושא את אופיו הפרשני של בית רבי עקיבא (= תרגום אונקלוס) תפס לאיטו את מקום תרגומי הפארפרזות בתרגום מילולי יותר.

תרגום אונקלוס

התפיסה המסורתית רואה באונקלוס הגר את המחבר האישי, או לפחות העורך והמסדר של התרגום לתורה – הנקרא "אונקלוס". וכך אנו שונים במסכת מגילה ג ע"א:

> אמר ר' ירמיה ואיתימא ר' חייא בר אבא: תרגום של תורה אונקלוס הגר אמרו מפי ר' אליעזר ור' יהושע... ותרגום של תורה אונקלוס אמרו? והאמר רב איקא בר אבין אמר רב חננאל אמר רב מאי דכתיב: "ויקראו בספר תורת האלקים מפורש ושום שכל ויבינו במקרא" (נחמיה ח, ח), "בספר תורת האלקים" – זה מקרא, "מפורש" – זה תרגום... שכחום וחזרו ויסדום.

התלמוד הבבלי אומר כאן שאונקלוס הגר סידר וערך את התרגום הארמי הקדום של עזרא. אולם, אי אפשר לקבל את המאמר הנ"ל כעדות היסטורית, מכיוון שהירושלמי (מגילה פ"א ה"ט) מביא מאמר מאותם אמוראים על התרגום היווני של עקילס הגר:

> ר' ירמיה בשם ר' חייא בר בא: תירגם עקילס הגר לפני ר' אליעזר ור' יהושע וקילסו אותו ואמרו לו יפיפית מבני אדם.

קשה להניח שר' חייא בר בא (= בר אבא) ור' ירמיה סיפרו בירושלמי על עקילס הגר שתרגם את התורה יוונית לפני ר"א ור"י, ובבבלי סיפרו על אונקלוס הגר שתרגם את התורה ארמית לפני ר"א ור"י. אילו באמת היו אצל ר"א ור"י שני גרים בעלי שמות דומים כל כך, האחד תירגם את התורה ליוונית והשני לארמית, היו צריכים אותם אמוראים לספר על שניהם כאחד גם בבבלי וגם בירושלמי. נוסף לכך, קשה לתרץ שאונקלוס הוא עקילס וכי הוא תירגם את התורה גם ליוונית וגם לארמית, שכן לא מסתבר שגר יווני יכול היה לעשות שתי עבודות כבירות כאלו (תרגום יווני לכל

2. א' גייגר, המקרא ותרגומיו, ירושלים תש"ט, עמ' 105, Das noch Onkelos benannte babyleonische Targum zu Pantateuch, *Judische Zeitschrift*, 9 (1871), p. 86.
3. אע"פ שבנידון זה קיימת גם דעה אחרת המעדיפה את קדמותו של התרגום המילולי. ראה: A. Berliner, *Targum Onkelos*, Berlin 1882 (Jerusalem 1968), p.101; י' ויינברג, "לתולדות התרגומים", ספר היובל לאברהם ווייס, ניו יורק תשכ"ד, עמ' שסב.

המקרא ותרגום ארמי לתורה). בנוסף לכך, חכמי התורה והתרגמנים בארץ ישראל לא היו זקוקים לגר יווני (אם בכלל היה הדבר ביכולתו) לתרגם להם את התורה לארמית. זאת ועוד, אין זה נכון לומר שתרגום אונקלוס הוא העתקה לארמית של תרגום עקילס היווני, כי תרגום אונקלוס שונה בתכנו ובתכונותיו מתרגום עקילס. כבר במאה ה-16 כותב עזריה מן האדומים (דה רוסי 1513–1578):[4] "עקילס לא תרגם שום חלק מכתבי הקודש ארמית, רק יוונית כמדבר בלשון עמו".[5] שי"ר מביע את הדעה שהשם אונקלוס מקורו בשנוי שחל בשם עקילס. אונקלוס היא הצורה הבבלית של עקילס, ובטעות ייחסו לו את התרגום הארמי, היות ובבבל לא הכירו את התרגום היווני של עקילס והתלמוד אומר שעקילס (= אונקלוס) תרגם את התורה והתרגום היחידי המוכר של התורה הוא ארמי, לכן הניחו בטעות שזהו התרגום של עקילס (= אונקלוס).[6] אמנם, מלבד המאמר המובא במגילה ג, ע"א, המספר על אונקלוס הגר שתרגם את התורה לארמית לפני ר"א ור"י, לא מובא בתלמוד ובמדרשים השם 'אונקלוס' כמתרגם. למרות שפעמים רבות מובא קטע מהתרגום הזהה עם תרגום אונקלוס שבידינו, תמיד מצוין בראש "כדמתרגמינן" (= כפי שאנו מתרגמים) ולא "כדמתרגם אונקלוס" וכדומה.

השם אונקלוס הגר מובא כמה פעמים בספרות חז"ל, כמו באגדות על אונקלוס בר קלוניקוס שלפי האגדה הוא בן אחותו של טיטוס (ב' גיטין נו ע"ב; ב' ע"ז יא ע"א). בב' ע"ז מסופר עליו מעשה בימי רבן גמליאל הזקן, ומובן שלאונקלוס הגר המובא במקורות הללו אין שום שייכות לתרגום שלנו.[7] אי לכך, חלוקות הדעות על זמן התהוותו של תרגום אונקלוס, ארץ מוצאו, לשונו ויחסו אל שאר התרגומים.

מוצאו – יש חוקרים שסוברים שתרגום אונקלוס מקורו מארץ ישראל מכיון שלשונו היא לשון ארמית ארץ ישראלית שהשתמשו בה בעיקר ביהודה,[8] לכן שונה לשון אונקלוס מהארמית הגלילית. לעומתם, יש חוקרים שסוברים שתרגום אונקלוס התחבר בבבל,[9] למרות שוני לשון אונקלוס מהארמית שבתלמוד הבבלי.

4. עזריה מן האדומים, מאור עינים, וילנא תרכ"ו, עמ' 383.
5. הוכחות לדעה זו הביעו חוקרים רבים, ביניהם: Z. Frankel, Zu dem Tar. *der Proph.* *Jahresbericht das ud. theol. seminars*, Breslau, 1872 p. 5 ff; A. Berliner, *Targum Onkelos*, Berlin (1884), pp. 97-99.
6. ש"י רפפורט, כרם חמד ו', פראג תר"א, עמ' 223. השווה י' סגל, מבוא המקרא, כרך ד' עמ' 960; ראה גם י"מ גוטמן, מפתח התלמוד, כרך ב' עמ' 128, וכן Enc. Jud כרך ג' עמ' 34.
7. דעה הפוכה, שגם תרגום עקילס וגם תרגום אונקלוס שניהם ילידי איש אחד, הביעו: נתן אדלר, נתינה לגר, וילנא תרמ"ו, במבוא עמ' 9; L. Hausdorff, Zur Geschichte der nachtalmudischen *Quellen Targumim*, *M.G.W.J*, 38 (1894) pp. 246-289; A.E. Silverstone, *Akuila a. Onkelos*, Manchester (1931), pp. 159-160.
8. G. Dalman, Grammatik des Jud. *Pal. Aramaish* 2, Leipzig (1905), p.6 ff; E.Y. Kutscher, The Language of the Genesis Apocryphon, *Scripta Hierosolymitana* 4 (1958), pp. 9-10, מ"צ קדרי, "עיונים בתחביר לשונו של אונקלוס", תרביץ לב (תשכ"ג), עמ' 251.
9. P. Kahle, *The Cairo Geniza*, Oxford (1959) p. 191 ; Z. Frankel, p.6 לעיל הערה 5.

זמן חיבורו – יש הסוברים שתרגום אונקלוס חובר לפני החורבן.[10] יש הסבורים שתרגום אונקלוס התחבר במאה השניה לספירה,[11] בימי ר' עקיבא ותלמידיו, וזאת מכיוון שחומר ההלכה והאגדה בתרגום אונקלוס תואם לדעות ר"ע ותלמידיו. לעומתם, יש הסוברים שאונקלוס התחבר במאה השלישית על ידי תלמידי רב בבבל.[12] גייגר סובר שתרגום אונקלוס הוא קיצור מהתרגומים הירושלמיים שנעשה במאה הרביעית בבבל.[13] אף ישנה דעה,[14] שתרגום אונקלוס התהווה במאה החמישית. הדעה המקובלת היום היא שאין להגביל את התהוות התרגומים לתקופה אחת, שכן בתרגומים משוקעות שכבות ספרותיות של מאות בשנים.

התרגום שנאמר בעל־פה,[15] התווספו בו הלכות אגדות ופארפראזות רבות על ידי התרגמנים, לכן נוצרו תרגומים שונים. עם גיבושה של התורה שבע"פ (במאות השניה והשלישית) התחילו לגבש גם את התרגום.[16] בבבל הצליחו לגבש תרגום אחיד, לנקותו מהפארפראזות הרבות ולהחדירו לכל הצבור. כך אנו מוצאים בתלמוד הבבלי את הביטוי "כדמתרגמינן" (כפי שאנו מתרגמים) ו"תרגומא דידן" (התרגום שלנו) לפני ציטוט תרגום של תורה השווה לתרגום אונקלוס.[17] תהליך זה מתיישב גם עם מסקנותיו של קוטשר.[18] על סמך בדיקת נקודות המגע שבין המגילות הגנוזות ובין תרגום אונקלוס הגיע קוטשר למסקנה בדבר מוצא הלשון של אונקלוס מארץ ישראל, תוך שהוא מודה שהעריכה נעשתה בבבל, כך שלשונו של תרגום אונקלוס הושפעה גם מהארמית המזרחית (=הבבלית). לכן, אי אפשר לזהות את לשון אונקלוס לא עם לשונו של התלמוד הבבלי ולא עם הארמית הגלילית.

10. יו"ט ל' צונץ, הדרשות בישראל, ירושלים תשל"ד, עמ' 35 סובר שהתרגום נוצר בתקופת פילון. S. Maybaum, Die Anthropomorphien u. *Anthropopathien bei Onkelos*, Breslau 1870, p.2 סבור שאונקלוס נוצר זמן קצר לפני החורבן; F. Rosenthal Die Aramaistische Forschung seit, *Th. Nodekes Veroffentlichungen*, Leiden 1964, p. 105 סובר שתרגום אונקלוס התהווה לפני שהנצרות באה לעולם.
11. Berliner, *Targum Onkelos*, Berlin (1884). pp. 107.
12. Z. Frankel, p. 9, לעיל הערה 5. עיין גם ב-W. Bacher*, Die Agada der Palastinensischen-Amoraer*, Strassburg (1892), pp.1.
13. א' גייגר, המקרא ותרגומיו, לעיל הערה 2, עמ' 106.
14. L. Hausdorff, p. 246, 289, לעיל הערה 7.
15. גיטין ס ע"ב: "דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרן בכתב". ירושלמי מגילה פ"ד ה"א: "ר' חגי אמר ר' שמואל עאל לכנישתא חמא חד ספר מושט תרגומא מן גו ספר, אמר לו: אסור לך דברים שנאמרו בפה בפה, דברים שנאמרו בכתב בכתב".
16. תוספתא מגילה פ"ד הכ"א: "ר' יהודה אומר המתרגם פסוק כצורתו הרי זה בדאי והמוסיף ברי זה מחרף ומגדף". משנה מגילה פ"ד מ"ט: "האומר מזרעך לא תתן למלך... משתיקין אותו בנזיפה". ירושלמי מגילה פ"ד ה"י: "אילין דמתרגמין כמה דאנא רחמן בשמיא... לא עבדין טבאות... ".
17. י' קומלוש, תקבולות אגדתיות בת"א, בודפסט 1939, עמ' 12.
18. לעיל הערה 8.

תרגום ירושלמי א' (יונתן בן עוזיאל)

בספרים המודפסים (מקראות גדולות) נקרא תרגום זה – "תרגום יונתן בן עוזיאל". הגמרא במסכת מגילה (ג ע"א) מספרת:

> תרגום של תורה אונקלוס הגר אמרו מפי ר"א ור"י. תרגום של נביאים יונתן בן עוזיאל אמרו מפי חגי זכריה ומלאכי. ונזדעזעה א"י ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה, יצתה בת קול ואמרה מי הוא שגילה סתריי לבני אדם? עמד יונתן בן עוזיאל על רגליו ואמר: אני הוא שגיליתי סתריך לבני אדם, גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי ולא לכבוד בית אבא אלא לכבודך עשיתי שלא ירבו מחלוקת בישראל. ועוד ביקש לגלות תרגום של כתובים, יצתה בת קול ואמרה דייך, מאי טעמא? דאית בה קץ משיח.

אם נקבל גמרא זו כעדות היסטורית, הרי שיונתן בן עוזיאל עסק אמנם בתרגום, אך לא בתרגום התורה, אלא בתרגום הנביאים (אם נשווה את צורת התרגום, הלשון וכד' של תרגום התורה הנקרא "יונתן בן עוזיאל" לתרגום הנביאים בעל אותו שם ניווכח בשוני הרב שביניהם). לכן, חושבים שהשם "תרגום יונתן" (בן עוזיאל על התורה) הוא פענוח מוטעה של ראשי התיבות "ת"י". הכוונה היתה "תרגום ירושלמי" והם פוענחו בטעות ל"תרגום יונתן".[19] כל החוקרים מסתמכים על הודעתו של עזריה מן האדומים בספרו "מאור עינים",[20] המעיד שראה שני תרגומים שלמים זהים בתכנם, על האחד היה כתוב: "ת' יונתן בן עוזיאל" ועל האחר "תרגום ירושלמי". היות ויש תרגום ירושלמי נוסף (המקוטע) בדפוסים, נקרא התרגום השלם (יונתן) בשם "תרגום ירושלמי א'", והמקוטע "תרגום ירושלמי ב'". יונתן בן עוזיאל הוא גדול תלמידיו של הלל,[21] עליו מסופר במסכת סוכה (כח ע"א): "בשעה שיושב ועוסק בתורה כל עוף שפורח עליו מיד נשרף". אילו תרגום ירושלמי א' היה תרגומו של יונתן בן עוזיאל ששמע מפי חגי זכריה ומלאכי, היה זה כלי קדום ונפלא ללימוד, למחקר ולהשוואה לדעות חז"ל. מכיוון שתרגום זה אינו מסתפק בתרגום מילולי אלא שוזר בתרגומו הלכות, מדרשים ואגדות לרוב. אך, כאמור, הוכח שאין זה תרגומו של יונתן בן עוזיאל.

הדעות על זמן חיבורו והתהוותו של תרגום זה רבות ומגוונות. הרב כשר סבור שזמן חיבור התרגומים הארמיים המצויים בידינו (ת"א, תי"א וניאופיטי) הוא בזמן הקרוב לתקופת עזרא הסופר (בערך 400 לפני הספירה), לדעתו תי"א חובר לאחר אונקלוס וניאופיטי, אך לא זמן רב לאחר עזרא.[22] גייגר בספרו "המקרא

19. י"ל צונץ, הדרשות בישראל, לעיל הערה 10, בעמ' 38 ו-75.
20. לעיל הערה 4, עמ' 27.
21. יונתן בן עוזיאל נפטר בערך בשנת 30 לסה"נ.
22. מ"מ כשר, תורה שלמה, כ"ד – תרגומי התורה, ירושלים תשל"ה עמ' ה. בכרך זה חוזר בו

ותרגומיו"[23] מנתח את ההתפתחויות ההיסטוריות של המקרא ותרגומיו. גישתו היא שהיתה הלכה קדומה שונה מההלכה המקובלת. הלכה קדומה זו, לדעתו, היא ההלכה הצדוקית – ההלכה של הכהנים הגדולים מבני צדוק שהנהיגו את העם והנהיגו את הלכותיהם. הפרושים, לדעתו, הם המתקנים בדת: הם התנגדו להלכה האריסטוקרטית של הכהנים וקבעו הלכה עממית יותר. בגלל גורמים היסטוריים, הלכות הפרושים (קרי הלכות ר"ע) נקבעו כהלכה המחייבת. במחקרו מגיע גייגר למסקנה שבתי"א יש הלכות שנהגו בעם לפני תיקוני ר"ע ותלמידיו. מסקנתו היא שתי"א קדם למשנה ולגיבוש ההלכה וכמובן שקדום הוא לאונקלוס – תרגומו של בית ר"ע. עקב היות אונקלוס תרגום מבית ר"ע התקבל בעם תוך דחיית תי"א, כפי שהתקבלה כל תורתו של בית ר"ע בעם תוך דחיית ההלכה הקדומה – הצדוקית. על סמך הפסוק בדברים לג, יא: "ברך ה' חילו ופעל ידיו תרצה מחץ מתנים קמיו ומשנאיו מן יקומון", שתרגם תי"א:

> ברך ה' נכסוי דבית לוי דיהבון מעשרא ממעשרא, וקרבן ידוי דאליהו כהנא דמתקרב בטורא כרמלא תקבל ברעוא, תביר חרצא דאחאב סנאיה ופורקת נביי שיקרא דקיימין לקובליה, ולא יהי לסנאוי דיוחנן כהנא רבה רגל למיקום. (= ברך ה' את נכסי בית לוי הנותנים מעשר מן המעשר, וקרבן ידיו של אליהו הכהן המוקרב בהר הכרמל תקבל ברצון, שבור מתני אחאב שונאו ופרק את נביאי השקר שעומדים מולו, ולא יהיה לשונאיו של יוחנן הכהן הגדול רגל לעמוד).

בגלל הזכרת השם "יוחנן כהנא רבה" ובהנחה שיוחנן הכהן הגדול הזה הוא יוחנן הורקנוס בנו של שמעון החשמונאי (104-135 לפנה"ס), שעליו מסופר שבסוף ימיו פנה עורף לפרושים ונעשה צדוקי,[24] מגיע גייגר למסקנה שתרגום פסוק זה נעשה עוד בתקופה שהיה נאמן לפרושים, כלומר, במאה השנייה לפני הספירה. צונץ[25] וחיות[26] סבורים שתי"א התהווה במאה השביעית לספירה. על סמך הפסוק בבראשית כ"א כא: "וישב במדבר פארן ותקח לו אמו אשה מארץ מצרים", שמתרגם תי"א:

> ויתב במדבר דפארן ונסיב איתא ית עישא ותרכה ונסיבת ליה אימיה ית פטימא אתתא מארעא דמצרים. (וישב במדבר פארן ונשא אשה את עישא וגרשה ותשיא לו אמו את פטימא אשה מארץ מצרים).

כידוע, שעישא היא אשתו של מוחמד ופטימא היא בתו. הרי, שתי"א הכיר את

הרב כשר ממה שכתב בכרך י"ז על התהוותו המאוחרת של תי"א.

23. לעיל הערה 2.
24. ברכות כט ע"א.
25. י"ל צונץ, הדרשות בישראל, לעיל הערה 10, עמ' 35-41.
26. מהר"ץ חיות, אגרת בקורת, פרעסבורג תרי"ט (1853) עמ' יח. אמרי בינה, זאלקווא תר"ט, עמ' יב-כב.

תולדות מוחמד ו"הלבישם" על ישמעאל. וכן הפסוק בבמדבר כ"ד יט: "וירד מיעקב והאביד שריד מעיר" שתרגם תי"א:

> ויקום שליט מדבית יהודה ויוביד וישצי שזיבותא דמשתייר מן קוסטנטיני קרתא חייבא וכו'". (ויקום שליט מבית יהודה ויאבד ויכרית את הניצולים שנשארו מקוסטנטיני העיר החייבת = החוטאת).

קוסטנטיני היא קוסטנטינופול, שנקראה עד 330 ביזנטיון, ולאחר מכן קוסטנטינופול או בקיצור קוסטנטינו, על שם הקיסר קוסטנטין. כאן מדובר על הניצולים שנשארו ממנה, וזה ודאי אמצע המאה השביעית. ח"ש הירשברג סבור שפסוק זה רומז למלחמתו של הכליף סולימאן בן עבד אל מלק בבירת ביזנטיון בשנים 716-718.[27] הרב רעוועל טוען שתי"א חובר כדי להוציא מדעת הקראים שכחשו בתורה שבע"פ, היינו סוף המאה השמינית.[28] דוד רידר[29] משער, שהתרגום שלנו חובר בין תקופת רש"י ובין תקופת בעלי התוספות (1200–1300).[30]

הדעות בקשר לתרגום זה רבות ומגוונות עד כי ההערכות על זמן עריכתו משתרעות על יותר מ-1500 שנה, מתקופת עזרא (432-457 לפנה"ס) עד מסעי הצלב (1200–1300). כל חוקר ושיטתו מתבסס על הוכחות מתוך תי"א עצמו. לכן היו חוקרים שטענו שתי"א אופיו אקלקטי וכי יש בו יסודית קדומים בצד יסודות מאוחרים.[31]

במחקר מקיף על ההלכה בתי"א,[32] נראה שהקביעה דלעיל (לגבי אונקלוס) שאין להגביל את התהוות התרגומים לזמן מסוים, אלא שיש בתרגומים שכבות רבות, בולטת יותר בתי"א שלא נוקה מהפראפראזות, אלא נשאר כמעט בראשוניותו. לכן

27. ח"ז הירשברג, "על מקומם של התרגומים הארמיים בחיי עמנו", בר אילן א' (תשכ"ג), עמ' 18-23.
28. ד' רעוועל, "תרגום יונתן על התורה", נר מערבי, ניו יורק תרפ"ט עמ' 77-122. למרות העבודה הרבה שהשקיע במאמרו, אין הוא עומד בפני הביקורת, כי יש בתי"א הלכות רבות הסותרות את דעות חז"ל ודווקא תואמות את דעות הקראים. ראה על כך: א' יצחקי, ההלכה בתרגום ירושלמי א' ודרכו בדרשת המקרא (דיסרטציה), בר אילן תשמ"ב. מובאות שם 20 הלכות כדעת הקראים בניגוד לדעות חז"ל.
29. ד' רידר, תרגום יונתן בן עוזיאל על התורה, העתק מכת"י לונדון, ירושלים תשל"ד, במבוא. וראה מ' לוינשטין, נפש הגר, ירושלים תשל"ב, בפירושו לדברים עמ' 112 שאומר דברים הדומים מאד לרידר.
30. בספרו השני של רידר שיצא לאור לאחר פטירתו, תרגום יונתן בן עוזיאל – בראשית ושמות – בעברית ובארמית, ירושלים תשמ"ד, חוזר בו רידר מהקביעה החד משמעית שתי"א חובר בין תקופת רש"י לתקופת בעלי התוספות, ומכיר בעובדה שיש בתי"א חומר קדום, לכן קובע הוא שצורתו הסופית הנוכחית נקבעה בתקופת בעלי התוספות.
31. לדוגמא: א' טל, לשון התרגום לנביאים ראשונים ומעמדה בכל ניבי הארמית, אוניברסיטת ת"א תשל"ה עמ' כב-כג.
32. א' יצחקי, ההלכה בתרגום ירושלמי א' ודרכו בדרשת המקרא, לעיל הערה 28.

אפשר למצוא בתי"א הלכות רבות בניגוד לדעות חז"ל במשנה ובתלמודים ואף דעות השוות לדעות הקראים.[33] דבר נוסף הבולט מאד מהשוואת החומר ההלכתי בתי"א לספרות התלמוד הוא הדמיון המפתיע בין שיטת דבי ר' ישמעאל להלכות ולדרשות המובאות בתי"א.[34] לכן, אפשר לסכם ולומר: ביסודו של תי"א מונחים שני יסודות עיקריים:

א. תרגום ארץ ישראל הקדום, בו משתקפות דעותיהם של בית שמאי, צדוקים, כתות חיצוניות וחלק ממסורות שאבדו לנו.
ב. תורתם, הלכותיהם ודרשותיהם של דבי ר' ישמעאל (כפשוטו של מקרא) שחלקם ידועים לנו (ממקורות מקבילים) וחלקם אבד (ונשמרו רק בתי"א) עקב קבלת תורתם של בית ר"ע.

היות ובארץ ישראל לא נקבע תרגום אחיד ומבוקר, בניגוד לבבל שבה נקבע תרגום אחיד ומחייב, המשיכו בארץ ישראל להשתמש בתי"א תקופה ארוכה, למרות שיש בו חומר חיצוני ובלתי תואם את ההלכה (אנו שומעים על שימוש בתרגום ארץ ישראלי השונה מהתרגום הבבלי בתקופת הגאונים).[35] עקב היות תי"א בלתי מבוקר נכנסו בו במשך הזמן גם ענינים מאוחרים, בעיקר בענייני אגדה. לכן, אפשר למצוא בתי"א הלכות קדומות (כפי שהוכיח גייגר), הלכות כדבי ר' ישמעאל (כפי שהוכיח הופמן) ושמות כעישא, פטימא וקוסטנטיני.

ניאופיטי 1

בשנת 1956 גילה הכומר החוקר א' דיאז־מאצ'ו בספריית הוותיקן כתב יד של תרגום ירושלמי שלם השונה מתי"א. נוסח זה סומן בשם "ניאופיטי 1", על שם הספריה בה הוא נמצא. הפוליאגרף מ' מרטין[36] קבע שכתב היד הועתק על ידי שלושה סופרים. האחרון שסיים את ההעתקה כתב גם את הקולופון, ושמו מנחם בן מרדכי. מרטין

33. ראה: א' גייגר, המקרא ותרגומיו, לעיל הערה 2, המביא הלכות בניגוד לדעות חז"ל. א' יצחקי, לעיל הערה 28, המביא 120 הלכות בניגוד לדעות חז"ל. 20 הלכות כדעות הקראים שהם בניגוד לדעות חז"ל וההלכה.
34. ראה: רד"צ הופמן, מסילות לתורת התנאים (תרגם: א"ז רבינוביץ), תל אביב תרפ"ח, עמ' 37-47. רי"ן אפשטיין, מבואות לספרות התנאים, ירושלים תשי"ז, עמ' 550; א' יצחקי, "תרגום ירושלמי א' ודבי ר' ישמעאל", סידרא, א, בר אילן תשמ"ה, עמ' 45-57.
35. ראה: תשובות הגאונים, הרכבי, סימן טו: "ותרגום א"י ששאלת משום מי נאמר...". וכן בסימן רמח: "... וששאלתם תרגום א"י... ", וכן בשערי תשובה, סימן ש"ל: "... אבל שאר תרגומים אין בהם קדושה כתרגום זה... ", ועוד.
36. M.F. Martin, The Palaographical Character of Codex Neofiti 1, *Textus* 3 (1963), pp. 1-36.

קבע גם את שנת העתקה ל-1516, ואילו דיאז־מאצ'ו קובע את התאריך ל-1504.[37] דיאז־מאצ'ו ביקש להוכיח את קדמותו של התרגום, וקבע שזמן חיבור תרגום זה הוא במאה הראשונה או השניה לספירה, היינו לפני המשנה וגיבוש ההלכה, בהסתמכו על סטיות מההלכה שבמשנה. מק נמרה[38] טוען שאמנם יש חומר קדום בתרגום זה, אך עריכתו חלה לאחר המשנה – בתקופת התלמוד, עקב חומר הדומה לתלמודים המצוי בניאופיטי. לדעה זאת, זמן עריכת תרגום ניאופיטי הוא בערך 350 לספירה. רידר כותב:[39]

> הופתעתי למצוא שהטקסט הפנימי הוא משובש מאד, מלא שגיאות וטעויות, והועתק על ידי מעתיק רשלני מאד. ולכן הרגישו קוראי כתב היד צורך לתקן את השגיאות והטעויות ולמלא את החסרונות בשולי הטקסט, ולפעמים בין השורות. מנין לו לפרופ' דיאז מאצ'ו שההוספות נעשו לפי כתב היד? לפי דעתי נעשו על פי דפוסים שהיו ידועים בתקופת מתקני הטקסט, או מתוך השוואה לתרגום של פסוקים אחרים, או מתוך סברה והגיון ולפעמים התקונים אינם נכונים.

לדעתו של לוצקי[40] הסופרים של כתב היד היו משומדים, ובין כך או לא, היו עמי הארץ. לדעתו, הערות השוליים עשויות היו להיות עריכה לקראת דפוס. בקולופון של כתב היד רשום: "נשלם על ידי צעיר המחוקקים מנחם בכ"ר מרדכי הרופא בכר משה הרופא ז"ל". השם בכ"ר מקובל בשימוש אצל הקראים, לדוגמא: "אשכול הכופר" מאת כ"ר יהודה האבל בכ"ר אליהו הדסי הקראי, "המבחר" מאת אהרן בכ"ר יוסף.[41] לכן נראה, שהמעתיק היה קראי (קשה לקבל ענין זה מכיוון שבכ"ר מקובל אצל כל חכמי הספרדים).

במחקר מקיף על ההלכה בתרגומים, תוך השוואת הניאופיטי לשאר התרגומים הארמיים נראות המסקנות הבאות: רוב החומר ההלכתי בניאופיטי קרוב לשיטת בית מדרשו של ר"ע (לעומת תי"א שקרוב יותר לשיטת בית מדרשו של ר' ישמעאל), דבר המוכיח על התבססות הניאופיטי על ההלכה המאוחרת ולא הקדומה, כך שאין לראות בתרגום זה תרגום קדום. יש אמנם בניאופיטי גם חומר קדום (כמו בכל התרגומים הארמיים) ואף פירושים למקרא שלא נמצאים במקום אחר (יתכן אמנם שחלקם שגויים), אך היות ורוב החומר ההלכתי שווה למשנה, להלכה ואף לדעות אמוראים – אין להניח שהניאופיטי נערך לפני תקופת התלמוד (ראה דעתו של

37. A.D. Macho, "Targum", *Enciclopedia de la Biblia*, VI, pp. 811.
38. M. Mc Nemara, *The New Test. and the Pal. Targum*, Rome 1966, p. 45.
39. ד' רידר, "על התרגום הירושלמי כ"י ניאופיטי 1", תרביץ לח (תשכ"ט), עמ' 81.
40. מובא אצל א' צימלס, התרגום הירושלמי השלם לפרשיות בראשית ונח, כ"י ניאופיטי (דיסרטציה), ישיבה אוניברסיטה, ניו יורק 1972, עמ' 17.
41. שם עמ' 16.

מק נמרה). כבר צויין שתרגום הניאופיטי קצר בתרגומו מתי"א וארוך מאונקלוס. מהשוואת הניאופיטי לשאר התרגומים הארמיים נוצר לפעמים הרושם שניאופיטי קוצר מתי"א (או מתרגום ארץ ישראלי קדום אחר הדומה לתי"א).[42]

תרגום ירושלמי ב'

בשם זה נקרא האוסף המכיל תרגומי פסוקים בודדים לתורה, אשר הודפס ב"מקראות גדולות" בשם "תרגום ירושלמי". היות והוכח שהתרגום המכונה "יונתן בן עוזיאל" הינו תרגום ירושלמי, קיבל הוא (השלם) את הכינוי "תרגום ירושלמי א'" והתרגום המקוטע "תרגום ירושלמי ב'" (תי"ב). לתי"ב יש ארבעה כתבי יד בנוסחאות שונות.[43] מספר הפסוקים בכל ארבעת הטקסטים אינו מגיע לאלף, ומספר הפסוקים המשותפים הוא 863. יש לציין, שאין שני התרגומים הירושלמיים זהים. לכן, יחסם ההדדי של שני התרגומים הירושלמיים העסיק את החוקרים (לאחר גלוי הניאופיטי העסיק את החוקרים היחס ההדדי של שלושת התרגומים הירושלמיים).

צונץ[44] משער שהיו שני תרגומים ירושלמיים לתורה.[45] האחד הגיע אלינו בשלימות (= תי"א) ואילו השני לא הגיע אלינו אלא קטעים בלבד. גייגר[46] סבור שביסוד שני התרגומים מונח התרגום הארץ ישראלי הקדום, ושני התרגומים ביקשו להרחיב את היסוד הקדום על ידי השקפות חדשניות. הרחבה זו התמקדה בתי"ב לפסוקים בודדים בלבד.

ב"ז בכר[47] סבור שכאשר זכה תרגום אונקלוס להכרה כללית בקרב העם הוצא מכלל שימוש התרגום הירושלמי הקדום, ששימש יסוד לתרגום אונקלוס. אך העם לא שכח את הפירושים הקדומים האלה, וקטעי פירושים לפסוקים בודדים נכתבו בשולי כתב היד של תרגום אונקלוס. דיאז־מאצ'ו[48] סבור שלאחר שנתגלה כתב היד של ניאופיטי אין ספק שתי"ב הוא קטע של תרגום זה. יש לציין שאין זהות מוחלטת בין תי"ב לבין ניאופיטי, ולכן קשה לקבל את דעתו של דיאז־מאצ'ו.

לדעתי נראה, שהיו בארץ ישראל כמה תרגומים שנבעו כמובן מהתרגום הקדום. מעתיק כלשהו שהגיעו לידיו שני תרגומים ירושלמיים, קבע את האחד כטקסט

42. ראה שם עמ' קח-קיג.
43. ראה על כך במבואו של: M. Ginsburger, *Fragmenten targum*, Berlin 1899 p. V. כתבי היד שהשתמרו בידינו הם: א. כ"י נירנברג 1 ב. קודקס פאריס 110 ג. וותיקן 440 ד. לייפציג.
44. לעיל הערה 10, עמ' 37.
45. בענין זה צדק צונץ. יש לנו היום שני תרגומים ירושלמיים שלמים לתורה – תי"א וניאופיטי. בענין זיהוי תי"ב וניאופיטי ראה להלן.
46. לעיל הערה 2, עמ' 293.
47. W. Bacher, Kritische Untersuchungen zum Prophetentargum NebsteinemAnhange uber das gegenseitige Verhaltniss Pantateuchschen Targum, *Z.D.M.G*. 28 (1874), p. 54.
48. *Enciclopedia de la Biblia* VI, p. 874 ff.

יסודי (אולי תי"א) ומהשני רשם בגליון רק את השינויים (בדומה למה שמובא היום במקראות גדולות). יש להניח שהיו תרגומים ירושלמיים נוספים שדומים ביניהם בנקודות רבות, שהרי גם אונקלוס בהיותו, ביסודו תרגום ארץ ישראלי, יש בו נקודות רבות מאד המשותפות לתרגומים הארץ ישראלים. לכן גם תי"ב דומה מאד לניאופיטי.

קטעי תרגום מן הגניזה

בגניזה הקהירית נמצאו שרידים רבים (פרגמנטים) של קטעי תרגום ארמיים. חוקרים הוציאו לאור במשך השנים קטעים רבים משרידים אלו.[49] האוסף החשוב ביותר של שרידי קטעי התרגומים הארמיים מן הגניזה הוא של קאהלה בספרו Masoreten des Westens II.[50] זמנם של קטעים אלו הוערך בין המאות ה-8 וה-11, בזמן שהארמית הייתה עדין מדוברת בארץ ישראל. לכן, החשיבו החוקרים מאד טקסטים אלו כי מבחינה לשונית הם מעולים ונקיים מניבים שונים של ארמית.[51]

הראשון שהשווה טקסטים אלו, אמנם רק במקומות בודדים, לתרגומים הירושלמיים האחרים היה א' מרמורשטיין.[52] בציינו מספר תרגומים שהם בניגוד להלכה, הוא מגיע למסקנה (בדומה לדעתו של גייגר על תי"א) שתרגומים אלו דגלו בשיטת ההלכה הקדומה ולכן הם טרום משנאיים. גם קאהלה מבליט את אופיו הקדם משנאי של תרגומי הגניזה.[53] לדעתי, גם בעניין תרגומי הגניזה, כמו בכל תרגומי ארץ ישראל, יש לומר שבהיות התרגומים בלתי מבוקרים ניתן למצוא בם חומר טרום משנאי הנוגד את ההלכה, בצד חומר מאוחר יותר.

סיכום

חומר קדום רב ערך להבנת תולדות ההלכה, המחלוקות והכתות גנוז בתרגומי התורה הארמיים בהיותם הצורה הקדומה ביותר של התושבע"פ. אך יחד עם זאת, יש בהם חומר מאוחר, היות והתרגמנים בארץ ישראל נהנו מחופש פעולה במשך תקופה ממושכת, והוסיפו בתרגומם פירושים, הלכות ואגדות. רק עם גיבושה של

49. ראה את הרשימה שערך דיאז-מאצ'ו *Enc. de la Bib.* VI, p. 874-875; וכן R. Le-Deaut, *Introduction a la literature targumique*, Rome (1966), p. 109.
50. P. Kahle, *Masoreten des Westens II*, Stuttgart 1930.
51. ראה: י' קוטשר, מחקרים בארמית גלילית, ירושלים תשי"ב, עמ' 54. ח"א גינזברג, "בשולי תרגום ארץ ישראל", תרביץ ה (תרצ"א), עמ' 381-383.
52. A. Marmorstein, "Einige vorlaufige bemerkungen zu dem neuentdeckten fragmenten des Jerusalemische (Palastinensische) Targums", *Z.A.W.* 49 (1931), pp. 231-242.
53. לעיל הערה 9, עמ' 205 ואילך.

התורה שבע"פ החלו לגבש גם את התרגום. כל בית מדרש ניסה לגבש לעצמו את תרגום התורה בהתאם להלכותיו, דרשותיו ואגדותיו. בארץ ישראל לא הגיעו לכלל תרגום ערוך ומגובש, ולכן המשיכו התרגמנים לנהוג בחופש פעולה מסוים תקופה ארוכה. כך נוצרו בארץ ישראל תרגומי תורה ארמיים שונים, בהם שכבות רבות בעלות גוון שונה בדרשה, בהלכה ובאגדה (=תי"א, ניאופיטי תי"ב ותרגומי גניזה). בבבל הצליחו האמוראים לגבש תרגום אחיד, מנוקה מפראפראזות ותואם בדרך כלל להלכה המקובלת (=אונקלוס). אי לכך, בבואנו לעסוק בחקר התרגומים, יש לנהוג בזהירות בהסקת מסקנות כלליות על התרגומים ככלל או על תרגום מסוים כפרט. יש לזכור שהתרגומים גובשו במשך תקופה ארוכה, ויש בכל אחד מהם לחוד ובכולם יחד חומר עתיק בצד חומר חדש יחסית. מסקנות על תרגום שלם ניתן להסיק ממחקר מקיף על אותו תרגום תוך השוואתו לכלל התרגומים, ולא מפסוק או פסוקים בודדים. קדמותו או איחורו של תרגום פסוק בודד, מוכיח רק לגבי אותו פסוק ולא על התרגום כולו. לכן מ"יוחנן כהנא רבה" אין להסיק על קדמות תי"א כולו, אלא רק לגבי פסוק זה בלבד. וכן מ"עישא ופטימא" אין להסיק על איחורו של תי"א, אלא לגבי פסוק זה בלבד. משום שבצד סימנים אלו יש בתי"א חומר קדום רב במיוחד בתחום ההלכה, כפי שיש (אם כי במידה פחותה) גם בתרגומים האחרים.

ערכים ודילמות בחוק המקראי: עבד עברי

אילה לוי־פלדבלום

רבקה היקרה,
כי הגדלת חסדך עם המתים ועם החיים
ישלם ה' פועלך
ארך ימים ושנות חיים ושלום יוסיפו לך

חוקי החברה הם תוצר השקפת עולמה הקוסמולוגית, הדתית והחברתית. הם משקפים את מערכת ערכיה, אופייה הכלכלי והמבנה החברתי שלה, על יחסי הגומלין שביניהם. מטרת החוק היא לעצב את האופי ואורח החיים של החברה המסויימת אליה הוא מתייחס, אך בה בעת הוא מושפע מהווי החברה עצמה על מרכיביה ועל השינויים החלים בה. המתח שמעוררים יחסי הגומלין שבין מערכת ערכיה של החברה הישראלית המקראית ובין המציאות הכלכלית והחברתית, ניכר בבירור באותם חוקים המעוררים דילמות ערכיות או אף העומדים בסתירה לכאורה לחוקים אחרים בשל נסיבות כלכליות. דוגמא מובהקת לחוק ממין זה הוא דין עבד עברי, המהווה מעין פשרה בין אידיאל ערכי ובין מציאות כלכלית המשפיעה גם על המבנה החברתי.[1]

כדי לחדד את הדילמות ולהחריפן, נעיין בשני מקומות בתורה בהם באים לידי ביטוי תמציתי ערכי יסוד המשמשים תשתית להשקפת עולמה של החברה הישראלית ומערכת ערכיה: סיפור בריאת האדם ועשרת הדברות.

א. סיפור בריאת האדם

בסיפור הבריאה חוזרת התורה שלוש פעמים על היות האדם נברא בצלם אלוקים (בר' א 26-27): "ויאמר אלקים נעשה אדם בצלמנו כדמותנו... ויברא אלקים את האדם בצלמו, בצלם אלקים ברא אתו...". ופעם נוספת בראש הרשימה הגנאלוגית של סדר הדורות עד נוח: "זה ספר תולדת אדם, ביום ברא אלקים אדם, בדמות אלקים עשה אתו" (שם, ה 1). מכאן נובעים יחודו ומעלתו של האדם, אך עם זאת גם אחריותו וחיוביו כלפי העולם כולו: "ויברך אתם אלקים, ויאמר להם אלקים: פרו

1. במאמר זה נתמקד בדילמות ערכיות אחדות, מבלי להיכנס לניתוח פרטני של דין העבד העברי.

ורבו ומלאו את הארץ וכבשה, ורדו בדגת הים ובעוף השמים, ובכל חיה הרמשת על הארץ" (שם, א 28).

תפיסת העולם הקוסמולוגית המקראית למקומו של האדם בעולם, מתומצתת בלשון פיוטית במזמור ח שבתהילים. על אף עוצמת הקוסמוס: "כי אראה שמיך... ירח וכוכבים אשר כוננתה", ואפסותו של האדם: "מה אנוש כי תזכרנו" – האדם מתואר כמי שזכה לכבוד ששום יצור אחר לא זכה לו: "ותחסרהו מעט מאלקים, וכבוד והדר תעטרהו". כבודו של האדם מתבטא בפועל מעצם העובדה שאלוקים שם אותו מעל כל הנבראים, ועשה אותו מעין שותף לשלטונו: "תמשילהו במעשי ידיך, כל שתה תחת רגליו". אלוקים נתן לבחיר יצוריו כוח וממשלה על כל מה שברא, אך לא איש על אחיו, והראיה, כפי שמנסח אותו המדרש (סנהדרין לז, ע"א): "לפיכך נברא אדם יחידי... מפני שלום הבריות, שלא יאמר אדם לחברו: אבא גדול מאביך". כלומר, כל בני האדם באשר הם – ללא הבדלי מוצא, מין וגזע – שווים הם, מעצם היות כולם צאצאי זוג הורים אחד, ואין אחד מהם יכול לטעון לעליונות על רעהו. נוסף על כך, בריאת האדם בצלם אלוקים צריכה לשמש גם היא עיקרון מנחה ביחסים שבין אדם לחברו, וכך בלשון חז"ל:

> "ואהבת לרעך כמוך". ר' עקיבא אומר זה כלל גדול בתורה. בן עזאי אומר "זה ספר תולדות אדם" זה כלל גדול מזה;[2] שלא תאמר הואיל ונתבזיתי יתבזה חברי עמי, הואיל ונתקללתי יתקלל חברי עמי. אמר רבי תנחומא אם עשית כן דע למי אתה מבזה, "בדמות אלקים עשה אותו".[3]

לפי רבי עקיבא, אמת המידה ליחס הרצוי בין אדם לחברו היא עיקרון השוויון: "כמוך" – במידה שאדם מודד לעצמו. בן עזאי חולק עליו: לא עיקרון השוויון בין בני האדם הוא הכלל הגדול בתורה, כי לפי זה אם אדם נפגע על ידי אחרים יתיר לעצמו לנהוג כן בזולתו. לכן הוא טוען כי הכלל היותר גדול בתורה הוא עיקרון המהות: עובדת היות האדם נברא בדמות אלוקים, והמקל בכבודו כמקל בדמות יוצרו.

מכאן, לפי התפיסה הקוסמולוגית המקראית, האדם – כל אדם, הוא יצור

2. ספרא דבי רב, ירושלים תשי"ט, קדושים ז, פרק ד, י"ב. הראב"ד על אתר מפרש: "ואהבת לרעך כמוך, ר' עקיבא אומר זה כלל גדול בתורה, דעלך סני לחברך לא תעביד. כלל גדול הוא לרובי המצוות. בן עזאי אומר 'זה ספר תולדת אדם ביום ברא אלקים אדם, בדמות אלקים עשה אותו' וזה כלל גדול מזה. פירושו, שאילו מן הפסוק הראשון לא שמענו אלא 'כמוך', הרי שנתבזה הוא או נתקלל הוא ונגזל ונחבל, יתבזה חברו עמו ויתקלל עמו ויחבל עמו, לכך נאמר 'בדמות אלקים עשה אותו'. את מי אתה מבזה? ואת מי אתה מקלל? דמות דיוקנו של מקום! זה הכלל גדול מן הראשון".

3. בראשית רבה, כד, ז. יש לציין, כי קודם לדברי ההסבר לדברי בן עזאי, מובאים דברי רבי עקיבא ובן עזאי בסדר הפוך ממה שהבאנו מהספרא. וכבר העירו המפרשים על כך שהסדר סורס כדי להסמיך את דברי בן עזאי לפסוק שדורש בו בבראשית (ראו למשל ההערות במהדורת י' טהעאדאר, עם תיקונים מאת ח' אלבק, ירושלים תשכ"ה, עמ' 237).

אוטונומי, בעל ערך נעלה מעצם מהותו כנברא בצלם אלוקים, הראוי לחירות ולכבוד, וזאת בניגוד מובהק לתפיסה שרווחה במסופוטמיה:

> המחשבה המסופוטמית הערכית רחוקה מלראות את האדם בחזקת גרעינה או מוקדה... ואף על פי שיש במחשבה המסופוטמית גירסאות שונות לגבי השאלה איך נוצר האדם ובאילו נסיבות, יש בה הערכה אחידה לגבי מקומו במערכת הקוסמית: מקומו של האדם במערכת דבר שני במעלה... קיומו של האדם כמעט שאינו אלא לדאוג לאלים ולהביא להם את מזונם... בכל הספרות הקוסמולוגית המסופוטמית אין אף רמז, לא בפירוש ולא מכללא, שנועד האדם לשלוט בטבע... הטכסטים מכל האומות מאוחדים בכל זאת בדבר אחד: מעמדו המשועבד של האדם במערכת הקוסמית, ואחת היא איך נברא.[4]

לפי זה, היות והאדם נתפס כמשועבד במהותו ובעל ערך כלכלי בלבד, ניתן להעריך את חייו בכסף ובשווה כסף וניתן לסחור בו. ואם כן, אין תימה שהעבדות היתה מוסד רווח ומקובל במזרח הקדום. לעומת זאת, על רקע השקפת העולם המקראית עולה קושיה חריפה: אם חירותו של האדם הוענקה לו על ידי בורא העולם כעיקרון אוניברסלי הטבוע ביסודו של עולם, כיצד זה שהחוק התורתי מכיר במוסד העבדות? הרי העבדות בעצם מהותה שוללת מהאדם את האפשרות לחיות חיים על פי רצון אישי ובחירה חופשית, כלומר שוללת את חירותו הטבעית ואת כבודו. קושיה זו מחריפה אף יותר לאור ערכי היסוד הלאומיים של עם ישראל, וכפי שנראה להלן.

ב. עשרת הדברות

עשרת הדברות משמשים "מגילת ייסוד" עם ישראל ומציעים את העקרונות עליהם מבוססת הברית בין ה' ועמו. בראש עקרונות אלה עומד הדיבר הראשון: "אנכי ה' אלקיך, אשר הוצאתיך מארץ מצרים, מבית עבדים" (שמ' כ 1, דב' ה 6). הדיבר הראשון מציג את הדובר – המצווה, ואת מקור סמכותו לצוותם: מעשה השיחרור מארץ מצרים. דיבר זה מציג למעשה את ערך החירות כאלמנט בסיסי בהתהוותו של עם ישראל. זאת ועוד, מניסוח הנימוק לחובה לשחרר את העבד העברי ביובל עולה כי התורה רואה ביציאת מצרים את היסוד המשפטי (ולא רק הערכי) לחירותו האישית של בן ישראל: "כי לי בני ישראל עבדים, עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים" (ויק' כה 55, ושם 42), ובלשון חז"ל (ספרא בהר פרשה ו): "שטרי קדם עליהם ראשון". התורה אף קידשה את אידיאל החופש האזרחי: "וקדשתם את שנת החמשים שנה וקראתם דרור בארץ לכל ישביה" (ויק' כה 10). מכאן, שערכי

4. י"י פינקלשטיין, "עולם ואדם בקוסמולוגיה של המזרח הקדמון ובמקרא", מולד, י (כט), 31 (241), אפריל-יוני 1974, עמ' 127-128.

יסוד של עם ישראל מכירים בערכו של כל אדם כמי שנברא בצלם אלוקים, ומכירים בהיותו של כל אחד מבני ישראל בן חורין. מהות זו הוענקה לאדם מישראל מכוח גבוה: אלוקים פדה את עמו ממצרים מבית עבדים, ומעתה הם תחת מרותו בלבד. על רקע ערכי יסוד אלה היינו מצפים שהמחוקק יצא כנגד מוסד העבדות בכלל וילחם לעוקרו מן השורש, או לפחות יאסור איסור מוחלט את שיעבודו של ישראל ביד אחיו, ולא היא! לא רק שאין החוק יוצא נגד מוסד זה, אלא התורה אף מעמידה את הדינים הנוגעים לעבדותם של ישראלים בראש חוקי ספר הברית שניתנו לעם ישראל לאחר מעמד הר סיני. מה ראתה התורה לעשות כן? בשאלה זו נתחבטו כבר פרשנינו הקדמונים. נעיין בהצעות אחדות ליישוב הקושי:

מדרש לקח טוב:

> "כי תקנה עבד עברי" (שמ' כא 1), פתח במשפט עבד עברי, לפי שהיו עבדים במצרים ופדאם הקב"ה ונתן להם חירות, לפיכך ציווה את ישראל בראשונה, שלא לשעבד איש באחיו בפרך ולא לשעבדו לדורות, כי אם עד השנה השביעית, שנאמר "כי עבדי הם אשר הוצאתי אותם מארץ מצרים לא ימכרו ממכרת עבד" (ויק' כה 42), לפיכך פתח במשפט עבד עברי.[5]

כלומר, הכתוב פותח דווקא בעניין העבד, משום שהוויתו של עם ישראל טבועה בחותם החירות. ה' פדאם כדי להיות בני חורין, ומשום כך אם אתרע מזלו של בן ישראל ונמכר לעבד אסור לנהוג בו כדרך שנוהגים בעבדים בכלל: אם לעניין אופי השעבוד – אין לשעבדו בפרך, ואם לעניין משכו – אסור לשעבדו לדורות.

ראב"ע:

> "כי תקנה" (שמ' כא 2)... ואין לאדם בעולם יותר קשה עליו מהיותו ברשות אדם כמוהו, על כן החל משפט העבד (פירוש הארוך).
>
> "ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם" (שמ' כא 1)... וקודם שאפרש זאת הפרשה אומר בה כלל: שכל מצוה ומשפט בפני עצמו עומד, גם יש כדמות סמך להדבק הפסוקים, והעיקר שלא יעשה אדם חמס, ויכריח מי שהוא מעט ממנו ביכולת. והחל מהאונס שהוא בגוף להעביד העבד, ואח"כ הזכיר האמה (פירוש הקצר).

ראב"ע סבור שהתורה פתחה בדיני עבדים דווקא, משום שהדבר החמור ביותר מבחינתו של כל אדם הוא שלילת חירותו ונתינתו תחת עולו של זולתו. זאת ועוד, אי ניצול חולשת הזולת הוא ערך ראשון במעלה ביחסים שבין אדם לחברו. המצב בו אדם חשוף ביותר לאפשרות של ניצול וכפיה מצד אדם אחר, הוא מצב של עבדות, ולכן ראתה התורה לפתוח בדיני עבדים.

5. מדרש לקח טוב על חמישה חומשי תורה, וחמש מגילות. מהדורת ש' באבער, לבוב תרל"ח.

ר"י אברבנאל, כמו פרשנים נוספים (בדומה למשל למה שהבאנו לעיל ממדרש לקח טוב), נותן אף הוא טעם למיקומו של דין העבד העברי בראש, בזיקה למעשה השיחרור ממצרים. עם זאת יש לו שיטה מעניינת לגבי סדר החוקים בפרשת משפטים וסמיכות הפרשיות זו לזו:

> כי הנה החכם ידע כי כל המשפטים האלה (= המובאים בפרשת משפטים מיד לאחר מעמד מתן עשרת הדברות) נכללו בדברות ההם... והנה התחיל ממאי דסמיך ליה והם החמשה דברות אחרונים שבין אדם לחבירו... וזכר עשרה משפטים נכללים באותו דבור "לא תרצח", והם מן "כי תקנה עבד עברי" עד "וכי יפתח איש בור". האחד משפט העבד העברי, השני משפט האמה העבריה ששניהם נכללים בלא תרצח.[6]

ר"י אברבנאל מצביע על כך, שעיקרה של החטיבה הראשונה בפרשת משפטים עוסק בדיני נפשות (והוא מונה בהקשר זה עשרה חוקים). לשיטתו, דינים אלה ודין העבד העברי בכלל, מקבילים לדיבר "לא תרצח" – הראשון מבין חמשת הדיברות האחרונים, העוסקים ביחסים שבין אדם לחברו. הוא מסביר שמשפט העבד ומשפט האמה נכללים ב"לא תרצח": "מפני שהם נוגעים לגופו ולנפשו של העבד, וכאילו בא להגיד שאם ככה לא יעשה להם (= כמו שמפורט בדיניהם, כגון לשחרר את העבד בשביעית) הרי הוא כרוצח אותם בעודם בחיים".[7] ובתוך פירושו לכא 2 מרחיב בעניין זה וחוזר ואומר: "וכנגד לא תרצח הביא מיני רציחה שאפשר שיעשה האדם לחברו. והראשון מהם הוא שיקנה אותו לעבדות בהשתעבדו בו כל ימיו, כי זו היא רציחה בחיים".[8]

לסיכום, הפרשנים שהבאנו מבקשים לעמוד על התמיהה מה ראתה התורה לפתוח את קובץ החוקים שנתנו מיד לאחר מעמד הר סיני דווקא בדיני עבדים, והם פותרים קושי זה בזיקה כזו או אחרת שבין דיני עבדים לבין עשרת הדברות. המשותף לכל הדעות הוא שהתורה מתייחסת לעבדות בחומרה רבה: "חוקת היסוד" של עם ישראל שפורסמה ברוב עם במעמד הר סיני, חרתה על דיגלה, בין היתר, את החירות כערך יסוד בהווית בני הברית, ואת התביעה להתייחסות הוגנת ומוסרית כלפי הזולת. דווקא משום שהעבדות בעצם מהותה נוגדת עקרונות אלה, הועמדו דיני עבדים בראש ספר החוקים, במטרה לתקן את מצבו של העבד. לאור זאת מחריפה השאלה: אם כך הוא הדבר, מה ראתה התורה להתיר את שעבודו של בן ישראל

6. דון יצחק אברבנאל, פירוש התורה, תל אביב תש"ך, בהקדמה לפירושו לפרשת משפטים, לט ע"ב.
7. שם. וראו עוד בפתח פירושו לכא 2, ד"ה המתחיל "כי תקנה", שם שוב משיב על השאלה מה ראתה התורה לפתוח בפרשת העבדים, ומביא הקבלה לדיבור הראשון ואח"כ שב לדבר, בהרחבה, בסיבה הנ"ל.
8. בפירושו לכא 2, דף מ ע"א טור ב.

מלכתחילה? מדוע אין היא אוסרת אותו מכל וכל? כדי שנוכל לענות על שאלה זו יהיה עלינו לברר את הנסיבות שבהם נעשה ישראל לעבד לאחיו.

הנסיבות בהן הופך אזרח ישראלי לעבד

אין דין עבד עברי העומד בראש ספר הברית (שמ' כא 2-6) מפרט, או אפילו רומז, באילו נסיבות נקנה העבד. הגורמים להפיכתו של בן ישראל לעבד נזכרים בחוקים אחרים. החוק הראשון בו מדובר במפורש על הנסיבות בהם נמכר אדם לעבדות הוא שמות כב 2: גנב שאין בידו לשלם "ונמכר בגנבתו".[9] זה החוק היחיד בתורה המתיר לבית דין למכור אדם.[10] מה ראתה התורה דווקא במקרה זה להתיר לבית דין למכור אדם? אפשר שהחמירה התורה בעונש הגנב, משום שכיחות התופעה. כדרך, למשל אחד מעקרונות הענישה שמציע הרמב"ם: "ודע שכל שיהיה מין אותו הפשע מרובה ומצוי וקרובה עשייתו, נתחייב שיהא עונשו יותר חמור כדי למנוע אותו, והדבר שאירועו מועט, ענשו קל יותר".[11] העיקרון שמציע הרמב"ם הוא מנקודת מבט תועלתנית: מניעה והרתעה. תפיסה זו היא הרווחת כהנמקה לחומרת עונשו של הגנב.[12]

9. הדעות חלוקות האם נמכר רק במקרה ואין בידו לשלם את הקרן, או גם בעבור תשלומי כפל וארבעה וחמישה, ואין כאן המקום להאריך. די לציין, כי אורבך מגיע למסקנה שלפי ההלכה הקדומה נהגה מכירת גנב גם עבור תשלומי כפל וארבעה וחמישה. ההלכה המאוחרת לעומתה, דרשה את המכירה רק עבור תשלום הקרן. ההבדל בין שתי ההלכות נובע לשיטתו, מהבדל עקרוני בתפיסת עצם המכירה: לפי ההלכה הקדומה, המכירה היא אחד מעונשי בית דין, לפיכך אין קשר בין המכירה לגודל ערך הגנבה: הגנב נמכר לשש שנים בכל מקרה. אולם, לפי ההלכה המאוחרת, המכירה היא אמצעי לפיצוי בעל הרכוש שנגנב, ולכן – לפי שיטה זו – יש לקבוע את היחס בין ערך הגנב לערך הגנבה, וחכמים קבעו שאינו נמכר אם ערכו עולה על ערך הגנבה. ראו א"א אורבך, "הלכות עבדים כמקור להיסטוריה החברתית בימי הבית השני ובתקופת התלמוד", ציון, כה (תש"ך), עמ' 152.
10. וזאת בניגוד לדיני המזרח הקדום, שם היה רשאי בית דין למכור אדם שגרם נזק לאחר, ואין בידו לשלם את הנזק (ראו למשל חוקי חמורבי 54). במקרה גנבה מטיל החוק על הגנב קנסות כבדים ולעיתים אף גוזר עונש מות. ראו למשל חוקי חמורבי סעיף 8: "כי יגנוב איש שור או שה... מהמקדש או מהיכל המלך, שלושים פעמים בערכו ישלם. ואם מאיש גנב, עשר מונים ישלם תחת גנבתו, ואם אין לו מות יומת". ראו א' לבנון, קבצי חוקים של העמים במזרח הקדמון, חיפה תשכ"ז.
11. מורה נבוכים, ח"ג מ"א, מהדורת ר"י קאפח, עמ' שסח. בפרק זה דן הרמב"ם בצדק שבדיני עונשין, דירוג העונשין לפי חומרת העברות ועוד. לאחר הציטטה שהבאנו לעיל מסביר הרמב"ם את הסיבות להענשת הגנב בתשלומי כפל ובתשלומי ארבעה וחמישה, אך אין הוא נוגע בעניין המכירה.
12. כך גם לגבי השאלה מתי משלם תשלומי כפל ומתי ארבעה וחמישה (ראו למשל רמב"ם, מורה נבוכים ח"ג, מ"א) וכך גם לגבי מכירתו, ראו למשל דעת סופרים המנמק את מכירת הגנב שאין בידו הרכוש הגנוב ואין לו גם אמצעים לשלם תמורתו "שאין להסתפק בהענשת

הייתי רוצה להציע בזהירות, אפשרות נוספת מנקודת מבט ערכית. אפשר שיש כאן מעין מידה כנגד מידה: גנבה משמעה לקיחת חפץ מרשות הזולת בסתר, ללא ידיעת הבעלים. כלומר, אדם ניצל את חירותו הבסיסית – חופש התנועה שלו – כדי לחדור ביודעין לתחומו של הפרט, מתוך כוונת זדון לפגוע בזכותו הטבעית על קניניו, בזכות הבעלות הפרטית. מעשה הגנבה הוא פגיעה בעיקרון־על קולקטיבי, הבא להבטיח קיום בצוותא. לכן החמירה התורה בעונשו של הגנב, עד כדי כך שבמקרה ואין הוא יכול לשלם בממונו את ערך הגנבה, נשללת חירותו – חופש התנועה שלו, אותו הוא ניצל לרעה, ופוגעים בזכותו הטבעית על הקניין היחיד שנותר לו, שממנו ניתן לשלם: כוח עבודתו.[13]

החוק השני המפרש נסיבות הימכרות לעבדות, הוא ויקרא כה 39: "וכי ימוך אחיך עמך ונמכר לך...". כלומר, המכירה באה עקב דוחק כלכלי. התורה מתארת שם (פס' 25–38) את שלבי ההדרדרות הכלכלית של בן ישראל, עד שהגיע להמכר לעבד: תחילה מכר חלק מנחלתו (שהיא מקור הפרנסה העיקרי בחברה הישראלית הקדומה), אחר כך את ביתו (מכירת הבית הוא גורם שלילי נוסף המאיץ את ההדרדרות: כל עוד יש לאדם קורת גג מעל לראשו יש לו בטחון בסיסי מסויים, ויש לו יותר סיכוי להתמודד עם קשיי פרנסה). במצבים כאלו זקוק האדם לתמיכה וסעד כדי לא להתמוטט, אך אלה לא נמצאו לו די סיפוקו. הוא ממשיך להדרדר וסופו: "ונמכר לך". כלומר, מוכר עצמו, או נמכר על ידי זולתו, וקרוב להניח ע"י בעל חובו משום שאין בידיו לשלם חובותיו.

משום שהמצוקה הכלכלית היא הסיבה הרווחת ביותר לשעבוד איש ישראל תחת יד אחיו, ראתה התורה צורך לחוקק חוקי סעד, שיהיה בהם לתמוך באח הנזקק כדי שלא יגיע לשפל המדרגה ויאלץ למכור עצמו או להמכר לעבדות, כגון: מתנות עניים,[14] חובת מתן הלוואה לאביון (דב' טו 7–11), איסור ריבית (למשל, שמ' כב 24), שמיטת כספים (דב' טו 1–6) ועוד. עם זאת, המחוקק ער לעובדה שעל אף כל חוקי הסעד תיתכן מציאות בה יהיו בני ברית שיגיעו למצוקה כלכלית קשה עד כדי

הגנב מבלי להחזיר את הרכוש הגנוב. זהו דבר הכרחי לקיום העולם... דין עבד עברי... בא להורות שאין מפלט מהחוב הצודק, שאי אפשר להרוויח מגנבה ויש לעקור באופן יסודי את הפשע השפל של הגנבה". ראו ח"ד רבינוביץ, דעת סופרים, ירושלים-ניו יורק 1962, בתוך פירושו לדיני עבדים שמ' כא, עמ' קטז.

13. רש"ר הירש מציע אפשרות נוספת: "משום מה חייבה התורה רק במקרה האחד הזה לשעבד את גופו של העבריין, ולא את ממונו בלבד, ומדוע אין דין זה חל על כל אדם המזיק, אם אין לו ממה לשלם את הנזק, ויש לומר שהטעם הוא בכך, שהגונב מחבר פוגע פגיעה ישירה ברכושו, והריהו בז למושג הקניין הפרטי, וזאת בה בשעה שהבעלים בוטחים בכל אדם שינהג בקניינם מנהג משפט וצדק (ראו פי' להלן פסוק לז). מושג הקניין הוא יסוד מעמדו של האדם בעולם, ובשמירתו מתבטאת אישיותו של האדם כאדם. נמצאנו מבינים, שרק במקרה של גנבה שיעבדה התורה את כל אישיותו של הגנב לחובת התשלום" (רש"ר הירש, שמות, ירושלים תשמ"ט, עמ' ריג).

14. לקט שכחה ופאה; ויק' יט 9–10, כג 22; דב' כד 19–22; מעשר עני, דב' יד 28–29, כו 12–13.

כך, שהעבדות תיכפה עליהם או תהיה המוצא האחרון עבורם, אם משום שאין בידם לעמוד בהתחייבויותיהם הכספיות ואם משום הצורך לזכות לפחות בקורת גג, מזון ובגדים. ואומנם, הסיבה הרווחת שבגללה נכבשו לעבדות אנשים חופשיים (גברים וילדים) בחברה הישראלית כמו בחברה שמחוצה לה, היתה אי יכולת לעמוד בתשלום חובות, והיא מתועדת מאז ימי דוד ועד ימי נחמיה.[15] סביר להניח, כי גם מצב כלכלי קשה דחף אנשים למכור עצמם או מי מבני משפחתם ועל כך אפשר ורומז דין האמה.[16] מכאן, אפשר שהיה הכרח בקיומו של מוסד העבדות בתנאים של אז, לפחות מן הבחינה הכלכלית, על אף שמבחינה ערכית הוא אינו רצוי. ביטול העבדות היה עלול לפגוע קשות דווקא באותם אנשים חסרי אמצעים שהחוק בא להגן עליהם. קרוב להניח שהמלווים היו נועלים דלת בפני לווים שאבדו את אדמתם וביתם ואין בידם שום רכוש בעל ערך העשוי להבטיח את החזר ההלוואה. יתכן ומשום כך זכה מוסד העבדות להכרה משפטית גם בחברה הישראלית המקראית השואפת לשוויון בין חבריה.

לסיכום, דין עבד עברי הוא דוגמא קלאסית לחוק המעורר דילמות ערכיות וניכר בו המתח שבין אידיאל ומציאות ובין הרצוי והמצוי. כדי לצמצם את הפער בין אידיאלים ערכיים (דתיים, מוסריים וחברתיים) ובין המציאות הלא רצויה, תיקן המחוקק תקנות לטובתם של עבדים בכלל[17] ולטובתו של עבד עברי בפרט.[18] כדי להדגיש את החומרה שבעבדות ישראל העמיד את דינו בראש קובץ חוקי ספר הברית. המחוקק עקבי בדרישתו לראות בעבד העברי כמי שמכר את כוח עבודתו

15. כך למשל, עם אלו שהצטרפו לדוד בבורחו מפני שאול נמנים "כל איש מצוק וכל איש אשר לו נשא" (שמ"א כב 2) מפחד שמא נושיהם יכבשום לעבדות; אחת מנשות בני הנביאים זועקת אל אלישע "והנושה בא לקחת את שני ילדי לו לעבדים" (מל"ב ד 1) ועוד. ובימי נחמיה נכבשו קטינים לעבדות בשל חוב הוריהם (נחמ' ה 4 ואילך). על אופי העבדות והתפשטותה במקרא ובמזרח קדמון ראו ש"א ליונשטאם, אנציקלופדיה מקראית, כרך ו, ערך "עבד, עבדות", עמ' 3–6.

16. "וכי ימכר איש את בתו לאמה", שמ' כא 8.

17. אמנם, מבחינה משפטית עבד שאינו מישראל נחשב כרכוש אדונו, אך הוא אינו רכוש מוחלט, והתורה מגנה עליו מפני עריצותו של האדון ואף דורשת להתייחס אליו יחס הומני: החוק המקראי מגן על עצם חייו – אדון שרצח את עבדו יענש (שמ' כא 20–21); מגן על שלמות גופו – אם אדון השחית איבר מאיברי גופו, כגון עין, או אפילו רק הפיל שינו חייב לשחררו (שם, 26–27); דואג לרווחתו – כבר בעשרת הדיברות נתבע האדון לתת מנוחה לעבדו ואמתו ביום השבת (שמ' כ 10; דב' ה 14) ואף נדרש לשתפם בשמחותיו בעלותו לרגל (ראו למשל דב' יב 12, 18; שם, טז 11) ועוד.

18. חז"ל הגדילו לעשות בדאגתם לכבודו של עבד בן ישראל ואסרו להעבידו בעבודה שיש בה בזיון, אף שעבודה זו מותרת באזרח ישראלי, כגון "לא ירחוץ לו רגליו ולא ינעול לו מנעליו" (מכילתא דר' ישמעאל, משפטים פרשה א, ד"ה "שש שנים יעבוד"). כמו כן, דרשו מהאדון להשוות סיפוק צרכיו של העבד לשלו במאכל, במשתה ועוד, עד שאמרו "כל הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו" (קידושין כ ע"א).

בלבד, הוא דורש להתייחס אליו כאל אח[19] ומגביל את משך עבדותו. החוק בספר הברית ודברים אוסר על האדון להחזיק בעבדו העברי מעבר לשש שנים,[20] אך עם זאת נותן ביד העבד את הבחירה אם להשתחרר או לא, ואף בעצם האפשרות לבחור יש ביטוי לערך החירות. במקרה והעבד בשל זיקה רגשית ו/או אינטרס כלכלי[21] מבכר חיי עבדות, ומרצונו החופשי מוותר על זכותו החוקית להשתחרר, נדרש אדונו לרצוע את אוזנו בפתח הבית, בדלת[22] המסמלת את הגבול בין הפנים והחוץ, בין תחום משפטי אחד למשנהו – כאות וסמל שמכאן ואילך, עד עולם, הוא שייך לבית אדוניו ועליו לציית לו בלבד.

באקט הרציעה יש גם פן אידאולוגי ולא רק משפטי, ויפה ניסחו זאת חז"ל (מסכת קידושין כב ע"ב):

> ר' שמעון ברבי היה דורש: מה נשתנה דלת ומזוזה מכל כלים שבבית? אמר הקב"ה, דלת ומזוזה שהיו עדים במצרים בשעה שפסחתי על המשקוף ועל שתי המזוזות ואמרתי "כי לי בני ישראל עבדים", ולא עבדים לעבדים, והוצאתים מעבדות לחירות, והלך זה וקנה אדון לעצמו – ירצע בפניהם.

בחירת בן ישראל בעבדות כשאינו אנוס לכך היא כפירה בטובה, מעשה שלילי חמור שיש להתריע עליו.[23] הרציעה היא אות גנאי לכך שבן ישראל מסרב לשוב למעמדו המקורי, מעמד שהוענק לו מכוח גבוה שפדה אותו מעבדות מצרים – ישראל בן חורין, עבד ה' בלבד.

19. ויק' כה 39; דב' טו 12.
20. שמ' כא 21; דב' טו 12. לפי ויק' כה 10, 40–41, 54, כל עבד עברי משתחרר בשנת היובל, שנת הדרור הממלכתית, ומכאן כי עבד שפגע בו היובל משתחרר אף קודם שמלאו שש שנים לעבדותו (על ההבדל בין היציאה בשש ליציאה ביובל, ראו מה שכתבנו על כך בדיסרטציה: מדרכי שעבוד ושחרור במקרא, הסמינר התיאולוגי היהודי של אמריקה, ניו יורק תשמ"א, עמ' 170–184).
21. אם משום אהבתו לאדונו, שבחסותו מוענק לו גם ביטחון כלכלי, ואם משום שאין רצונו להנתק ממשפחתו שאותה הקים בבית אדונו (שמ' כא 5). בדין העבד שבדב' טו 16 אין איזכור למשפחת העבד.
22. שמ' כא 6; דב' טו 17.
23. הפן המחאתי של מעשה הרציעה מתחדד יותר על רקע הנוהג במזרח קדום לסמן בסימנים מיוחדים עבדים מרדנים או כאלה שנטו לברוח, כגון תספורת מיוחדת; חקיקה מיוחדת על פניו של העבד וכיו"ב. על סימון עבדים במזרח הקדום ראו אנציקלופדיה מקראית, שם עמ' 5; מ' מלול, עולם התנ"ך, שמות, תל־אביב 1993, עמ' 132.

תמר אשת יהודה

יעל צהר

מוקדש לרבקה דגן, אישה טובה וחשובה

במה זכתה תמר להיות אם השושלת של שבט יהודה? למה דווקא היא נבחרה להיות האישה שתלד ותגדל את בני יהודה, אבי שבט המלוכה? סיפורה של תמר נמצא בבראשית ל״ח, והוא עוסק בתהפוכות חייה עם בני יהודה ואביהם. נעיין מעט בסיפור זה, וננסה לענות על שאלתנו. בתחילת הסיפור מפורטים במיוחד נישואיו הראשונים של יהודה לבת שוע הכנענית. מוצגות הלידות של שלושת בניו: ער, אונן ושלה.[1] לאחר מכן, מתואר מותם של שני בניו הגדולים ושל אשתו. האם יש חשיבות לתיאור מפורט של משפחתו הראשונה שכמעט כולה נכחדה?[2] ומדוע לא נמסרו הדברים בקצרה בכמה מילים?

לפי קריב, רוצה הכתוב לתאר בית שיהודה הקים שסופו אכזבה ומפח נפש. הקורא חושב שזוהי משפחתו של יהודה, ולהפתעתו הוא מבין שטעה: ״מחמת שורש זר לא היה אף אחד משלושתם יאה להיות אבי גזע המלכות והגאולה״.[3] אשת יהודה, המוזכרת בפירוש כ״בת איש כנעני״ (פס׳ ב), נמחקת היא ובניה מן העולם, ובמקומה באה אישה אחרת אשר היא, כנראה, ראויה להקים עם יהודה את השושלת.

בנו הבכור של יהודה נושא את תמר לאישה, והוא מת ברשעתו: ״ויהי ער בכור יהודה **רע בעיני ה׳**, **וימיתהו ה׳**״ (פס׳ ז). אונן, שאינו רוצה להוליד בן על שם אחיו, מעשה השחתת זרעו מפורט, ועליו נאמר: ״**וירע בעיני ה׳** אשר עשה, **וימת גם**

1. מ׳ גרסיאל, מדרשי שמות במקרא, רמת גן 1987, מפרש את שמות בניו של יהודה באופן שלילי: ער: ״לעתים בנוי הצימוד בדרך של היפוך מלא של סדר הקריאה בין השם ובין מדרשו... ויהי **ער** בכור יהודה **רע** בעיני ה׳ וימיתהו״ (עמ׳ 63). אונן: ״בקבוצת השמות שמצוי בהם הרכיב ׳און׳ רווחת דרשת שם הגוזרת אותם כלשון ׳און׳ ובהוראת עוון או צרה״ (שם, בעמ׳ 131). שלה: ״אשליה (או שליה)״. גרסיאל מזכיר את שם המקום ״כזיב״ שבו נולד שלה, ומצביע על הקשר של משמעות משותפת למילים אשליה וכזב (שם, עמ׳ 83).
2. יש לציין כי לשני בניו הראשונים של יהודה לא נותר זכר. אך שלה, בנו השלישי של יהודה מאשתו הראשונה, מוזכר בתוך משפחות שבט יהודה. ראה במדבר כ״ו, כ; דבהי״א ד׳, כא-כג. עם זאת, משפחת שלה איננה נחשבת משפחה חשובה ביהודה, ובדה״י היא מופיעה בקצרה לאחר רשימה ארוכה של משפחות פרץ וזרח. רד״ק מעיר שם: ״כל התולדות שהזכיר עד הנה היו מפרץ ומזרח, ומבני שלה לא הזכיר עד עתה. ועתה בהשלימו יחס יהודה הזכיר מבני שלה קצת״.
3. א׳ קריב, שבעת עמודי התנ״ך, תל-אביב תשכ״ח, עמ׳ 43.

אותו" (י). החזרה הכמעט מדוייקת על נוסחת ה"רע בעיני ה'" יחד עם עונש המוות, מבהירים את חפותה של תמר. פירוט הכתובים ביחס לבעליה של תמר ולסיבות מותם אומר שלתמר אין יד במותם, ושהיא נפלה קרבן לנישואים עם אנשים רעים. יהודה טועה בפענוח האסונות, והוא מאשים את תמר במות בניו. הוא רואה אותה כ"אישה קטלנית",[4] ואף שהוא מצווה עליה לחכות בבית אביה עד שיגדל בנו הצעיר שלה, מגלה הכתוב כי באמת הוא מתכוון לדחותה לגמרי: "כי אמר פן ימות גם הוא כאחיו" (יא). תמר מקבלת את דברי יהודה ומצפה לשלה. אך ככל שהזמן חולף, היא נוכחת לדעת כי רומתה. עתה היא מחליטה לפעול בצורה נועזת ולא מקובלת. היא נחושה ללדת בן למשפחת יהודה,[5] והיא יוזמת תכנית פעולה שמטרתה גם ללדת את הבן הממשיך, וגם לקבל את הכרת יהודה בבן זה.

תמר מתחפשת לזונה, יושבת על אם הדרך, מפתה את יהודה לבוא אליה תמורת ערבון של חותמת, פתילים ומטה, ולבסוף הרה לו. כאשר נודע ליהודה שכלתו הרה לזנונים, הוא מכריז ללא היסוס: "הוציאוה ותשרף" (כד).

ככל שנמשך הסיפור, כן מתגברת הנימה האוהדת, המציגה את תמר הן כקרבן של שני בעליה, הן כקרבן הטעות של חמיה יהודה, והן כאישה עדינה המוכנה למות, ובלבד שלא היא זו שתפרסם את קלונו של יהודה ברבים: "היא מוצאת, והיא שלחה אל חמיה לאמר: לאיש אשר אלה לו אנכי הרה. ותאמר: הכר נא למי החתמת והפתילים והמטה האלה" (כה). נראה מן הדברים שלא הכרזה בפרהסיה הייתה זו, ולא דברים בוטים וכעוסים המצביעים ישירות על יהודה, אלא הצגת פריטי הערבות יחד עם רמיזה המוסרת את ההחלטה לשיקול דעתו.[6]

זהו הרגע הדרמטי ביותר בסיפור. יהודה יכול היה להשמיד את הראיות שהובאו אליו, לשתוק, ולהביא למותה של תמר ושני עובריה. אך תמר, שכנראה הכירה והעריכה את חותנה, זכתה בהימור המסוכן. יהודה חוזר בו ואומר מפורשות: "צדקה ממני, כי על כן לא נתתיה לשלה בני" (כו). ברגע זה, מתגלה גם יהודה כאדם גדול המסוגל להודות בטעותו; הוא מכיר באבהותו, והוא מוכן לקבל את בנה של תמר

4. חז"ל מכנים אישה "קטלנית" כזו אשר שני בעליה הראשונים מתו עליה בחייה, וכעת היא מבקשת להנשא לשלישי: "ניסת לראשון ומת, לשני ומת, לשלישי לא תנשא" (ב' יבמות סד ע"ב); "נתארמלה תרי זימני תו לא חזיא לאינסובי" (ב' כתובות מג ע"ב). בספר טוביה (ג, ז) מסופר על פחדו של טוביה לשאת את שרה בת רעואל, מפני שנישאה שבע פעמים ואשמדאי היה הורג את בעליה.

5. על מניעיה הנאצלים של תמר המודעת לשליחות של משפחת יהודה, ראה פירושו של בנו יעקב על הפסוקים B. Jacob, *Genesis*, edited and translated by E.I. Jacob and W. Jacob, N.Y. 1974, pp. 261-263.

6. רש"י: "'היא מוצאת', להשרף. 'והיא שלחה אל חמיה', לא רצתה להלבין פניו ולומר: ממך אני מעוברת, אלא 'לאיש אשר אלה לו'. אמרה: אם יודה יודה מעצמו, ואם לאו, ישרפוני ואל אלבין פניו. מכאן אמרו (ב' סוטה י, ע"ב): 'נוח לו לאדם שיפילוהו לכבשן האש, ואל ילבין פני חברו ברבים'".

כבנו שלו.[7] יהודה מודה מיד ובפרהסיה בטעותו, ובזאת הוא מתגבר על מעצורים טבעיים כנגד פרסומו של מעשה, אשר הוא עצמו מגדירו כמעורר בוז ולעג: "פן נהיה לבוז" (כג).

כשם שהסיפור התחיל בלידתם של שלושת בני יהודה ובת שוע, כך הוא מסתיים בפירוט של לידת תאומים. אחד התאומים שולח את ידו, והמיילדת קושרת עליה חוט שני לסימון הבכורה. אז מתפרץ השני ויוצא ראשון: "ותאמר: מה פרצת עליך פרץ? ויקרא שמו פרץ". הפסוק מדיף ניחוח של עליצות והומור.

מה פשר הדברים? זוהי הסגירה המעגלית של פתיחת הסיפור. בפתיחה תואר ניסיון הנפל של יהודה להקים משפחה, ובסוף מתברר כי פה נוצרה משפחתו האמיתית. האנקדוטה של "מלחמת בכורה" מטרתה להזכיר לקורא את כל אותם סיפורי מאבק על הבכורה והירושה שנמשך מאז קין והבל, יצחק וישמעאל, יעקב ועשו, יוסף ואחיו, ועוד. בעזרת קוריוז זה נכנס הסיפור לתוך סוג הסיפורים של הבנים הממשיכים ומאבקיהם. כך מודיע הכתוב כי לבן הנולד נודעת חשיבות רבה מבחינה גנאלוגית.

זאת ועוד, סיפור לידת התאומים של תמר מהווה שיפוץ ותיקון הסיפור של לידת יעקב ועשו. פרץ מצליח לצאת ראשון בעוד שיעקב אינו מצליח, ויוצא כשהוא מחזיק בעקבו של עשיו; יעקב ועשו הם יריבים ושונאים, בעוד שאין זכר לכך ביחסי התאומים פרץ וזרח; זרח גם הוא יהיה מאבות שבט יהודה, בעוד שעשו נדחה מן השושלת הישראלית.

מתוך דברי יהודה המודה בצדקתה של תמר, ומן הידיעה כי פרץ בנה הוא אבי שושלת בית דוד, נוכח הקורא בכוונותיה הטובות ובאישיותה הנעלה. יחד עם זאת, אין אמירה מפורשת של הכתובים בדבר דמותה החיובית של תמר. חסרון זה מתמלא במגילת רות, שם מברך העם את בעז: "ויהי ביתך כבית פרץ, אשר ילדה תמר ליהודה, מן הזרע אשר יתן לך ה' מן הנערה הזאת" (ד:יב). במגילת רות מתברכת תמר למפרע, ומקבלת את הגיבוי של העם כולו.

לסיכום, תמר יכולה היתה לבחור בכעס ובתרעומת על יהודה ועל בניו, או להשלים עם גורלה המר ועם דחייתה על ידי יהודה. אולם, היא בוחרת בדרך שלישית: להיאבק על חייה ועל המשימה הגדולה של להיות אם במשפחה בה חייתה. היא יודעת שאין לה כוח פיזי, חברתי או כלכלי, אך יש לה כוח מוסרי ובו היא בוחרת להשתמש. היא יודעת מתי לסגת ולא לצאת למאבק כוחני מול יהודה, והיא מבטאת את אמונתה

7. המפרשים מתמודדים עם הבעיה של ייבום שאיננו מעוגן בהלכה הכתובה בדברים כה: ה-ו, ולפיה חובת הייבום מוטלת רק על אחיו של המת. רמב"ן מעלה את האפשרות שייבום על ידי האב היה מנהג קדמון לפני מתן תורה. א' אהרליך, מקרא כפשוטו, ברלין תרנ"ט, עמ' 108, סבור כי מתוך הודאתו של יהודה מתברר כי תמר יכולה היתה להתייבם על ידו. אהרליך רואה בסיפור בעז ורות הוכחה לתקפותו של מנהג מימים ראשונים שבו כל קרוב וגואל כשר לייבם.

בו כאישיות מוסרית ודתית. היא שמה את חייה על כף המאזניים מתוך תקווה שתחינתה "הכר נא" תיפול על אוזניים קשובות. ובאמת, יהודה, על אף הבושה הגדולה, מצליח שלא ליפול למלכודת האגו. היכולת להודות בטעות היא סגולת מנהיגות נדירה, ויהודה עומד בניסיון. בסופו של דבר, גם יהודה וגם תמר זוכים לגמול אלוקי – שני בנים חשובים שימשיכו את שושלת שבט יהודה. ככתוב: "הנה נחלת ה' בנים, שכר פרי הבטן" (תהלים קכז:ג).

על פירושו של רד"ק ל"שבו כליהם ריקם" (ירמיהו יד, ג)

רונית שושני

לרבקה ידידתי, שכליה מלאים תורה וחכמת חיים

א. המסגרת הספרותית

ירמיהו יד, א-ו: (א) אֲשֶׁר הָיָה דְבַר־ה' אֶל־יִרְמְיָהוּ עַל־דִּבְרֵי הַבַּצָּרוֹת (ב) אָבְלָה
יְהוּדָה וּשְׁעָרֶיהָ אֻמְלְלוּ קָדְרוּ לָאָרֶץ וְצִוְחַת יְרוּשָׁלַם עָלָתָה (ג) וְאַדִּרֵיהֶם שָׁלְחוּ
צְעִירֵיהֶם לַמָּיִם בָּאוּ עַל־גֵּבִים לֹא־מָצְאוּ מַיִם שָׁבוּ כְלֵיהֶם רֵיקָם בֹּשׁוּ וְהָכְלְמוּ וְחָפוּ
רֹאשָׁם (ד) בַּעֲבוּר הָאֲדָמָה חַתָּה כִּי לֹא־הָיָה גֶשֶׁם בָּאָרֶץ בֹּשׁוּ אִכָּרִים חָפוּ רֹאשָׁם
(ה) כִּי גַם־אַיֶּלֶת בַּשָּׂדֶה יָלְדָה וְעָזוֹב כִּי לֹא־הָיָה דֶּשֶׁא (ו) וּפְרָאִים עָמְדוּ עַל־שְׁפָיִם
שָׁאֲפוּ רוּחַ כַּתַּנִּים כָּלוּ עֵינֵיהֶם כִּי־אֵין עֵשֶׂב

נבואת ירמיהו על הבצרות (יד, ב-ו), הכתובה בשירה, כוללת חמישה בתים (כל פסוק הוא בית אחד). בכל בית מתוארת המצוקה של קבוצה מסוימת מדרי העולם: יושבי העיר (פסוק ב); רועי הצאן (פסוק ג); האיכרים (פסוק ד); איילת – חיה עדינה (פסוק ה); פראים – חיה חזקה (פסוק ו). שימוש זה בקבוצות מייצגות מבני האדם ומבעלי החיים הוא מעין מריזמוס, התורם לתפיסת הקטע הנדון כשלמות רעיונית.[1]

יש פרשנים הסוברים כי האדירים בפסוק ג הם אדירי העיר ירושלים, אך נראה שאלה הם "אדירי הצאן" (ראשי רועי הצאן), הנזכרים כמה פעמים בספר ירמיהו (כה, לד-לו), והצעירים הם "צעירי הצאן" (נערי הרועים), שאף הם נזכרים בספר ירמיהו (מט, כ; נ, מה).[2] צעירים אלה יצאו בהליכה נמרצת עם כלים בידיהם לחפש מים בגבים רחוקים, אך שבו עייפים ומאוכזבים ללא מים.

1. "מריזמוס" הוא אמצעי אמנותי שכיח במקרא, שבו מובע מכלול בדרך של הצגת הקצוות, כגון "שמים וארץ" (ביטוי המביע את הרעיון הכולל "כל העולם").
2. לדיון מפורט בשאלת זיהוָים של האדירים והצעירים כרועי צאן ראו נגה הראובני, אור חדש על ספר ירמיהו, ירושלים 1968, עמ' 29-35.

ניגוד זה בין היציאה לחזרה משתקף במקצב, על פי חלוקת השורות המוצעת כאן:[3]

וְאַדִּרֵיהֶם שָׁלְחוּ
צְעִירֵיהֶם לַמָּיִם
בָּאוּ עַל־גֵּבִים
לֹא־מָצְאוּ מַיִם
שָׁבוּ כְלֵיהֶם רֵיקָם
בֹּשׁוּ וְהָכְלְמוּ וְחָפוּ רֹאשָׁם

בארבע השורות הראשונות יש שתי הטעמות בכל שורה (מילים מוקפות נחשבות ליחידת הטעמה אחת). השורות הקצרות משקפות בהילות וחיפזון, המתאימים לפעולתם של אנשים צמאים ונואשים. בשורה החמישית יש שלוש הטעמות ובשישית – ארבע. האורך משקף האטה. הצעירים העייפים חוזרים לאִטם, כיוון שלא מצאו מים, ואין עוד צורך למהר.

ב. הקושי הלשוני וחלוקת הטעמים

בפסוק ג יש קושי לשוני בפסוקית "שבו כליהם ריקם". יש שתי אפשרויות להבין את הנושא התחבירי של הפועל "שבו". על פי האפשרות האחת, הנושא של הפועל הוא **הצעירים**, ששבו כשכליהם ריקים. על פי האפשרות האחרת, הנושא הוא **הכלים**, ששבו כשהם ריקים.

כידוע, טעמי המקרא משמשים כסימני פיסוק, ותורמים לניתוח התחבירי של פסוקי המקרא. בפסוק הנדון הם מכריעים בין שתי האפשרויות. במילה "שבו" מסומן הטעם מהפך, שהוא טעם מחבר, ובמילה "כליהם" מסומן פשטא, שהוא טעם מפסיק, כלומר, החלוקה היא:

שבו כליהם // ריקם

ועל פי חלוקה זו הנושא הוא הכלים.

ואילו היה הנושא "צעיריהם", היו הטעמים מחלקים כך:

שבו // כליהם ריקם

טעם מפסיק במילה "שבו", המפריד בינה ובין "כליהם ריקם".

3. חלוקת השורות המוצעת היא שלי, והיא נקבעה על פי שיקולי מקצב. החלוקה שלי מתאימה בדרך כלל לחלוקת הטעמים, חוץ משתי השורות הראשונות. טעמי המקרא הפרידו בין "ואדריהם" ובין "שלחו צעיריהם למים", וזו חלוקה נכונה מבחינה תחבירית, אך היא אינה מאוזנת מבחינה מקצבית, ולכן חילקתי אחרי "שלחו".

ג. השיקולים הפרשניים ופירושו של רד"ק

רוב הפרשנים הנדרשים לשאלת הנושא התחבירי בפסוקית זו מפרשים שהנושא הוא הצעירים, בניגוד לפירוש המשתקף בחלוקת הטעמים. נראה לי שהסיבה לכך היא רצף הפעלים. על פי הפירוש המנוגד לטעמים, יש נושא אחד – הצעירים – לרצף הפעלים: "באו", "מצאו", "שבו", "בשו" "הכלמו" "חפו". ואילו על פי חלוקת הטעמים הנושא של הפעלים "באו" ו"מצאו" הוא הצעירים, הרצף נקטע בפועל "שבו", שהנושא שלו הוא הכלים, וחוזר אל הצעירים בפעלים הבאים, "בשו" "הכלמו" "חפו".

אולם קטיעת הרצף אינה ראיה נגד הפירוש על פי הטעמים, משום שתופעה כזו מצויה בפסוקים נוספים בספר ירמיהו, כגון לח, כב:

וְהִנֵּה כָל־הַנָּשִׁים אֲשֶׁר נִשְׁאֲרוּ בְּבֵית מֶלֶךְ־יְהוּדָה מוּצָאוֹת אֶל־שָׂרֵי מֶלֶךְ בָּבֶל וְהֵנָּה אֹמְרוֹת
הִסִּיתוּךָ וְיָכְלוּ לְךָ
אַנְשֵׁי שְׁלֹמֶךָ
הָטְבְּעוּ בַבֹּץ רַגְלֶךָ
נָסֹגוּ אָחוֹר

נשי המלך משמיעות לו שיר לעג בן ארבע שורות. הנושא של "הסיתוך" ו"יכלו" בשורה הראשונה הוא "אנשי שלמך". התוצאה של ההסתה מנוסחת בלשון מטפורית: רגליך הוטבעו בבוץ (כלומר, נכשלת). הנושא של "הטבעו" בשורה השלישית הוא רגלי המלך. ובשורה האחרונה, הנושא של "נסגו" הוא "אנשי שלמך", שהוא נושא הפעלים מן השורה הראשונה. הם, שגרמו לצרותיך בדברי ההסתה שלהם, נטשו אותך ברגע שנכשלת.[4]

הקושי שתיארתי לעיל – חילופי הנושאים ברצף הפעלים, הוא בתחום התחביר. יש קושי נוסף בפירוש "שבו כליהם ריקם" על פי הטעמים, בתחום הסמנטיקה. הכלים הם חפץ דומם, ו"שבו" הוא פועל תנועה. רד"ק נדרש לקושי זה:

> ופירש שבו כליהם שבו עם כליהם; או פי' שבו על הכלים, כלומר ע"י משיב; וכן אפוד ירד בידו; לבלתי באו הכלים.

רד"ק מציג את שתי אפשרויות הפירוש. הפירוש הראשון, "שבו עם כליהם", כלומר, הצעירים הם הנושא. הפירוש השני, "פי' שבו על הכלים" (כלומר, הפועל "שבו" מוסב על הכלים) – הכלים הם הנושא. ועל פירוש זה מעיר רד"ק "כלומר ע"י משיב", שהרי הכלים אינם יכולים לשוב בעצמם, אלא באמצעות מי שנשא אותם. כדי לחזק את

4. בגלל חילופי הנושאים בשיר היו שפירשו שהנושא של "נסגו" הוא הרגלים שהוטבעו בבוץ. אולם פירוש זה מחמיץ את הקשר האירוני בין תחילת השיר לסופו. אלה שהמלך חשב שהם אנשי שלומו, בגדו בו ונסוגו אחור, במקום לעזור לו.

הפירוש השני מציג רד"ק שתי דוגמאות נוספות מן המקרא שבהן חפץ דומם משמש כנושא תחבירי של פועל תנועה:

וַיְהִי בִּבְרֹחַ אֶבְיָתָר בֶּן־אֲחִימֶלֶךְ אֶל־דָּוִד קְעִילָה אֵפוֹד יָרַד בְּיָדוֹ (שמואל א׳ כג, ו)

וְאִם־נְבִאִים הֵם וְאִם־יֵשׁ דְּבַר־ה׳ אִתָּם יִפְגְּעוּ־נָא בַּה׳ צְבָאוֹת לְבִלְתִּי־בֹאוּ הַכֵּלִים הַנּוֹתָרִים בְּבֵית־ה׳ וּבֵית מֶלֶךְ יְהוּדָה וּבִירוּשָׁלִַם בָּבֶלָה (ירמיהו כז, יח)

בשני פסוקים אלה יש אפשרות אחת לנושא התחבירי של פועל התנועה. בשמואל א׳ כג, ו האפוד הוא הנושא של "ירד", ואי אפשר להבין שאביתר הוא הנושא של הפועל. ובירמיהו כז, יח הנושא של "באו" הוא הכלים, ואין אפשרות להבין אחרת.

המשותף לירמיהו יד, ג ולפסוקים שהביא רד"ק הוא שבכולם הנושא הסמנטי הוא בן אדם (צעירים, אביתר, נושאי כלים), המחזיק חפץ בידו (כלים, אפוד), ובכולם הועבר החפץ למעמד של הנושא התחבירי במשפט, כדי להבליטו.

ד. סוף דבר

בתקופות הקדומות הייתה תרבות של לימוד בעל פה. בדורנו התחדש חידוש חשוב והוא מאגרי המידע הממוחשבים, המקלים על הלומד את ההתמצאות בחומר רב ההיקף של הספרות התורנית. יש החושבים, שבזכות מאגרי המידע הרבים הקיימים כיום, אין צורך ללמוד טקסטים קדומים בעל פה, כי כל דבר אפשר למצוא בעזרת המחשב. אך אין הדבר כך.

כיצד יכול הלומד בן זמננו להגיע לדוגמאות שהביא רד"ק בפירושו? אל הדוגמה מירמיהו כז, יח אפשר להגיע בחיפוש המילה "כלי", המשותפת לה ולירמיהו יד, ג (אף שיש מאות היקרויות של המילה במקרא). אך כיצד אפשר למצוא את הדוגמה משמואל א׳ כג, ו, שבה גם שם העצם וגם הפועל שונים מן השם והפועל בירמיהו יד, ג? הדמיון בין הדוגמאות הוא בתחום הלשון הציורית, ואין כיום מאגר מידע שיכול לספק מקבילות בתחום זה. רד"ק הצליח להצביע על הפסוקים המקבילים לפסוק שפירש בזכות בקיאותו בתנ"ך ורגישותו הלשונית.

שבועת האלמנה: סיפורה של מילה

מיכל טיקוצ׳ינסקי

לרבקה היקרה,

מאוד שמחתי על ההזדמנות שניתנה לי להביע מקצת הערכתי כלפיך. באופן אישי, ידעתי לאורך כל תקופת המחקר שלי, שהיא כידוע תקופה לא פשוטה, שככל שאזדקק את תהיי שם לסייע. הידיעה הזו לא נשארה בגדר ידיעה רעיונית. על כל צעד ושעל פילסת לי את הדרך, דאגת וטרחת לקדם ולאפשר ולרכך את הקשיים. לייעץ עצות מדויקות וגם לטפל ולעשות את הנדרש, שלא על מנת לקבל פרס. פשוט היית שם. על כל אלו, ועל מאור הפנים, אני מודה לך מעומק הלב, ואני בטוחה שבע״ה יהיה לך סיפוק רב בכל אשר תפני!

שבועת האלמנה

בתוך פרק העוסק בתיקון העולם מצויה מרגלית בדמות סוגיה המטפלת בשאלת הסיוע לנשים אלמנות במימוש זכויותיהן.[1] על מנת לבאר את הרקע המשפטי של הסוגיה נזכיר כי הבעל מתחייב לאשתו בכתובה לזון אותה ולדאוג לה למגורים, ללבוש ולכל צרכיה השוטפים. אלו רק חלק מחובות הכתובה החלים כל ימי חייה של האישה וכל עוד היא נשואה לו. כל אלו בניגוד לגרושה אשר הזכויות שבכתובה נשללים ממנה ברגע שבו החבילה מתפרקת. הבעל אינו חייב במזונותיה מרגע הגירושין ואינו מחויב לדאוג לצרכיה השוטפים. אולם, בעת הגירושין הבעל משלם לאשתו את הסכום שהתחייב לתת לה בכתובה. סכום זה דומה במהותו לפיצויי פיטורין של היום והוא נועד לסייע לאישה לרכך את תקופת המעבר שלה מהיות בת חסות לחיים עצמאיים.

דינה של האלמנה הוא מורכב. מצד אחד עומדת לה הזכות הזו להמשיך ולהתפרנס מנכסי הבעל גם לאחר שבעלה נפטר. פרגמטית, המשמעות היא שבתקופת האלמנות מי שמפרנס אותה הם היורשים ומתוך נכסי וכספי הירושה והם מחויבים לדאוג גם לכל שאר החובות שהבעל חייב לאשתו מכח הכתובה. יחד עם זאת, האלמנה יכולה לבחור לעזוב את בית הבעל ולהחליט לגבות את הכתובה. צעד כזה מתפרש

1. בבלי גיטין, לד ע״ב-לה ע״א.

למעשה כפרידה מן הבעל והזכויות של האישה במקרה כזה אנאלוגיות למקרה של גירושין.

זכות זו של האלמנה לעזוב את הבית ולזכות בסכום הקצוב של הכתובה עומדת לה בכל רגע נתון ואף לאחר שעברה תקופה ממושכת בה המשיכה לחיות בבית הבעל כאשתו האלמנה.[2]

יוער רק שלמעשה, האלטרנטיבות המשפטיות־הלכתיות העומדות לאלמנה תואמות שתי תגובות שונות של נשים לפטירת הבעל. יש כאלו הממשיכות לחיות כנשואות לכל דבר ועניין; מרכז חייהן הוא הזוגיות שלהן עם הבעל המת, והוא עדיין ממשיך ומתפקד כדמות משמעותית בחייהן. ויש כאלו שמחליטות לעזוב את הבית, ולבנות לעצמן חיים חדשים תוך הסתגלות למצב החדש. כך יוצא שלפנינו הלכה שמשקפת שתי טיפולוגיות: זו של האלמנות ה'נשואות' וזו של האלמנות ה'גרושות'.

גביית כתובה לאלמנה

מן הדין, כל מי שיש לו חוב שהוא מבקש לגבותו מן היורשים (=היתומים) רשאי לפרוע את חובו בשבועה בלבד. הסיבה לכך שחייבו את מי שגובה את חובות האב מן היתומים להישבע יכולה לנבוע מן הצורך להציע הגנה ליתומים ולרכושם בשל מעמדם החברתי ואולי גם הכלכלי הרעוע. אמנם, קשה לומר שזהו הסבר מספק שכן במקרים רבים היתומים הם אנשים מבוגרים ובעלי בתים ומשפחות ואינם מסכנים ונזקקים. על כן ניתן להציע שהנימוק לחובת השבועה הוא תגובה משפטית לקושי שנוצר כתוצאה מכך שהיתומים אינם בעלי החוב הישירים ואינם מכירים את פרטי המקרה ואופן השתלשלותו. נוצר אפוא צורך לאזן בין זכויות בעלי החוב ובין בעיית הנגישות של היתומים אל הראיות. לכן, חייבו את בעלי החוב כולם בשבועה,[3] ובכלל זה גם האלמנות. משמבקשות האלמנות לפרוע את כתובתן מתוך כספי הירושה ולעזוב את בית הבעל הן חייבות להישבע ליתומים שלא לקחו קודם לכן חפצים או סכומי כסף שאינם מגיעים להם, או לא קיבלו מן הבעל כספים וחפצים על חשבון הכתובה. כיוון שאם אירע כדבר הזה הרי שהסכומים שנלקחו נזקפים על חשבון הכתובה וממעטים את חוב הכתובה.

2. ראו מחלוקת התנאים בשאלה אם זכות זו מוגבלת בזמן: תוספתא כתובות, פי"ב, ה"ג; משנה כתובות, פי"ב מ"ד.
3. ראו הדיון בבבלי גיטין נ, ע"א מ"בעי רב אחדבוי בר אמי" אם מבחינים בין יתומים קטנים לגדולים, ורש"י שם, ד"ה לשבועה.

משנת תיקון העולם

המשנה במסכת גיטין פותחת בדין הזה של גביית כתובה לאלמנה וקובעת: ״אין אלמנה נפרעת מנכסי היתומים אלא בשבועה״. לאור דברינו, אין בכך חידוש רב, האלמנה היא ככל בעל חוב אחר. משום כך, אין לכאורה הצדקה להבליט את הדין ביחס לאלמנה. אלא אם מניחים שמצבה הרגיש של האלמנה מחייב יחס מועדף. על כן מפתיע לגלות שאינה זוכה ליחס כזה ובכך ייחודו של הדין. היינו יכולים להניח שבמתח שבין היורשים – היתומים ובינה היה מקום למצוא נקודת איזון שונה מאשר זו שמתקיימת ביחס לשאר בעלי החוב של המת והמשנה מדגישה שאין כל הבדל בינה לבין כל שאר התובעים, וכך מבואר בגמרא.[4]

אמנם, ניתן להציע הסבר שונה לשאלה מדוע הובלט הדין הנוגע לאלמנה מתוך כלל התובעים בעלי החוב. ההסבר לכך נמצא בהמשך המשנה עצמה: ״נמנעו מלהשביעה״. מסיבה לא ידועה המשנה מספרת, שבפועל לא נקטו בהליך הזה של ההשבעה. על גבי הפרקטיקה הזו באה תקנת רבן גמליאל שתנדור ליתומים כל מה שירצו ותפדה את כתובתה. נראה שההימנעות מן השבועה גררה אובדן היכולת של האישה לגבות את הכתובה ורבן גמליאל מציע אפשרות חלופית של נדר במקום שבועה. מדוע היה צורך בחלופה, ובמה יתרונו של נדר על פני שבועה, לא נתבאר במשנה.

הסיבה להימנעות מן השבועה

על פי האגדה בבבלי, הסיבה לכך שנמנעו מלהשביע את הנשים היתה ״פיקוח נפש״. שבועה היא דבר מסוכן, ׳חיבור למתח גבוה׳. לכן, מתוך הגנה על האלמנות נמנעו מלהשביע אותן. וכך מובא בגמרא:

4. לשון הגמרא הוא ״סלקא דעתך אמינא משום חינא אקילו רבנן גבה, קמשמע לן״. המושג ״משום חינא״ הוסבר בפירושיהם של הראשונים בדרך שונה מן הפירוש שהצעתי. רש״י מבאר, שהיינו עלולים להניח שפטור משבועה הוא חלק מאופיים של הנישואין והיינו יכולים להניח שכשם שחכמים הגנו על האינטרסים השונים של האישה כשבאו לקבוע כיצד תיראה מערכת החובות והזכויות של האישה הנשואה כך הגנו עליה וקבעו שלא תצטרך להישבע בבוא העת ובכך היו הופכים את הנישואים לאטרקטיביים עבורה. אולם, מסתבר שאין הגנה כזו על האישה. ראו: רש״י, גיטין לה ע״א, ד״ה משום חינא. בפועל, בכתובות שונות לאורך ההיסטוריה גברים התחייבו לנשותיהם לפטור אותן מן השבועה הזו. ראו א׳ גרוסמן, חסידות ומורדות, ירושלים תשס״ג, עמ׳ 473. ההלכה שהאיש יכול להתחייב לאשתו לפוטרה משבועה מופיעה בשו״ע, אבן העזר סי׳ צג. בעלי התוספות חולקים על רש״י ויוצאים מהנחה שהנשים זקוקות ליפוי על מנת שיהיו קופצים עליהם, והחן נדרש לאלמנה כדי שתוכל להינשא שוב.

אילימא משום דרב כהנא, דאמר רב כהנא, ואמרי לה אמר רב יהודה אמר רב:
מעשה באדם אחד בשני בצורת שהפקיד דינר זהב אצל אלמנה,
והניחתו בכד של קמח,
ואפאתו בפת ונתנתו לעני,
לימים בא בעל הדינר ואמר לה: הבי לי דינרי,
אמרה ליה: יהנה סם המות באחד מבניה של אותה אשה אם נהניתי מדינרך כלום!
אמרו: לא היו ימים מועטין עד שמת אחד מבניה,
וכששמעו חכמים בדבר אמרו: מה מי שנשבע באמת כך, הנשבע על שקר על אחת כמה וכמה.

סיפור האגדה הזה שמובא כדי לבאר את דין המשנה שאין משביעים אלמנה כלל, אינו מתייחס לאלמנה שבמשנתנו. אמנם, ה"כוכבת הראשית" באגדה זו היא אישה אלמנה, אך השבועה של אותה אלמנה אינה אלא ביחס לפקדון שהופקד בידיה והונח בכד של קמח. על כן אין מנוס מלבאר שהסיפור מתייחס לעצם הסיכון שבשבועה באופן כללי. האלמנה שבאגדה התרשלה ונתנה את מטבע הפקדון לעני כשהיא בלועה בתוך פת שאפתה עבורו. משבא בעל הפקדון, נשבעה בחיי בנה שלא נגעה בדינר. בנה מת על אף שהנרטיב שלה היה שלא נשבעה לשקר. יחד עם זאת, הגמרא טורחת להראות שהשבועה היתה שקרית, כיוון שהיא נשבעה שלא נהנתה מהדינר. הגמרא מבארת שדווקא היתה לה הנאה ממנו, גם אם לא הנאה מודעת, כיוון שאותו עני סבר שהוא מקבל ממנה פת בנפח גדול יותר מזה שנתנה לו באמת.[5]

בירושלמי לא מובא סיפור האגדה הזה כהסבר לדין המשנה. ושם מובאים שני נימוקים אפשריים לשינוי בדין הנוהג, כלומר לכך שנמנעו מלהשביע אלמנות. האפשרות הראשונה היא קביעה עובדתית לפיה האלמנות היו נשבעות לשקר כתוצאה, גם שכלו את בניהן.[6] הסבר זה נראה במבט ראשון דומה להסבר המובא בבבלי לעיל מפני שהוא מזכיר את הסכנה לבנים. אך למעשה, מדובר בהסבר שונה בתכלית: בעוד שלפי הירושלמי ההימנעות מן השבועה התרחשה משום שהיא לא היתה יעילה שכן הנשים שיקרו, הרי שבבבלי האישה לא שיקרה ולמרות זאת בניה מתו. ההשוואה עם סוגית הירושלמי מחדדת את היתרון בתשובת הבבלי שנאמרת בלשון של אגדה. הבבלי בחר ללכת בדרך עדינה יותר ולשרטט בקווים מדויקים את המורכבות של הסיטואציה האנושית אליה נקלעו אותן אלמנות.

5. כך בגמרא: "דאישתרשי לה מקום דינר" שחסכה את הקמח שהיה אמור למלא את החלל אותו מילא הדינר. ואמנם, ניתן היה להסביר שהאלמנה נהנתה משום שאותו עני סבר שהיא צדיקה שנתנה לו כסף לצדקה בסתר. והיא זכתה לשם טוב ללא הצדקה. הגמרא לא בחרה בהסבר הזה כיוון שרצתה למזער את ההנאה ולבאר כך שהסיכון של שבועה עצום. גם כשהטעות זעירה ובלתי מודעת, השבועה תתקיים.
6. ירושלמי גיטין ד הלכה ג דף מה טור ג.

כמו אותה אלמנה שהשתרבב לה מטבע לעיסה כך גם אצל האלמנות הנדרשות להישבע כדי שתוכלנה לזכות בסכום הכתובה – אצל שתיהן השקר אינו בוטה. הנשים נקלעות למצב שבו אין להן יכולת לעקוב אחרי המהלכים היומיומיים שלהן. הן חיות בבית ולא "ניזונות מנכסים" במובן המשפטי, ובנוסף לכך מערכת היחסים והזרימה המשפחתית אינן מאפשרות מעקב אחר מידת הזהירות של האישה בנכסים ששייכים ליורשים. המעבר החד מהמצב הטבעי שאין בו התחשבנות ודיוק, אינו יכול לעמוד בפני הנקיות והדקדקנות הנדרשות לשבועה: "דבההיא הנאה דקא טרחה קמי דיתמי אתיא לאורויי היתרא".[7] האישה שנדרשת להישבע חשה שהיא פועלת צדקה בעולם, מטפחת את היתומים ומסייעת בגידולם, והיא בטוחה שכל שקיבלה – זכתה בו בדין.

האלמנה והפת לעני

עיון בסיפור האלמנה שבבבלי יכול להניב רווח נוסף. ייתכן שבסוגיה יש רמיזה אינטרטקסטואלית לסיפורה של אלמנה אחרת, אלמנה מקראית. כוונתנו למסופר במלכים א פרק יז, על האלמנה שאליהו מגיע לביתה ומבקש ממנה מים ופת לחם. האישה נשבעת בחיי בנה שאין לה מה לתת: "ותאמר חי ה׳ אלוקיך אם יש לי מעוג כי אם מלא כף קמח בכד ומעט שמן בצפחת והנני מקששת שנים עצים ובאתי ועשיתיהו לי ולבני ואכלנהו ומתנו" (פסוק יב). לאחר שהיא נשבעת מתברר ש"כד הקמח לא תכלה וצפחת השמן לא תחסר" (פסוק יד). אז גם ברור שדבריה ושבועתה היו לשוא. בהמשך הפרק מסופר: "ויהי אחר הדברים האלה חלה בן האישה בעלת הבית ויהי חוליו חזק מאוד עד אשר לא נותרה בו נשמה" (פסוק יז). האישה האלמנה שבסיפור המקראי קושרת ללא היסוס בין אירוחו של הנביא לבין מות בנה ומטיחה בו "מה לי ולך איש האלוקים באת אלי להזכיר את עוני ולהמית את בני?" (פסוק יח). בסופו של דבר כשאליהו מחיה את בנה מסתיים הסיפור בהכרתה של האישה בכך שאיש האלוקים הוא ודבר ה׳ בפיו אמת.

בסיפור הזה יש כל הרכיבים שבסיפור שלנו: אלמנה, כד קמח, שבועת שוא, מות הבן, והכרה בחשיבות מושג האמת. יתכן אם כן, שהסוגיה שלנו מפרשת את הסיפור ההוא ומציעה נימוק למות הבן. שיבוצה של האגדה בסוגיה שלנו, מגדיר את הסיפור הזה כאתוס המכונן של חומרת השבועה, וקושר בין שבועת אלמנה ובין הסכנה לילדיה. בדומה למצבה של האלמנה המקראית גם מצבה של האלמנה באגדה שבבבלי וגם מצבה של האלמנה מן המשנה דומה. כולן סבורות שהן דוברות

7. "מורה היתר לעצמו", הוא מושג תלמודי שמופיע במקומות שבהם יש בלבול בין הנרטיב האישי לבין הניתוח המשפטי, ואף אנשים מהימנים עשויים לטשטש בין המצבים. ראו: בבלי, שבועות מח ע"ב ועוד.

אמת וכולן נשים טובות עם כוונות טובות. האלמנה מן הבבלי נהנתה מן הדינר על אף שלא היתה מודעת לכך "דאישתרשי לה מקום דינר". היא נהנתה מכך שלא היתה צריכה למלא את הפת בקמח. הנאה מזערית זו הפכה את שבועתה להיות כ"אמת" ולא אמת. היה בזה די להמית את בנה. האישה מהמקרא נשבעה שאין לה כיצד לפרנס את אליהו, מה שהיה נכון לאותה שעה אם אין לוקחים בחשבון את הנס שעשוי להתרחש. בדומה לכך, האישה שבמוקד הסוגיה ההלכתית של גביית כתובה עשויה לספר לעצמה שכל שלקחה בדין לקחה. יחד עם זאת, הסיפור הזה אינו מסתיים בהבנה של הטעם להלכה. הקורא והלומד נשארים עם טעם מר של קיפוח בפיהם. הסיפור על כל רבדיו זועק את חוסר הצדק הכפול. הן את חוסר הצדק שבעונש על השבועה והן את חוסר הצדק שבמניעת השבועה מן האלמנה. כך או כך, היא נענשת עונש מוות. ממה תתפרנס אם לא תוכל לגבות את כתובתה?!

מחלוקת רב ושמואל

מחלוקת רב ושמואל האם ניתן לגבות את הכתובה לאלמנה מחוץ לבית דין בשבועה קלה יותר, מובאת בסוגיה בפי רב יהודה. רב יהודה הוא זה שפותר בסופו של דבר את הבעיה שיצר רב בפסיקתו המחמירה שאין משביעים אלמנה כלל, גם לא מחוץ לבית הדין. המסגרת של כל הסיפור, לפיה רב מחמיר ותלמידיו מחמירים אחריו מכינה את הקרקע לכך שפתרונו של רב יהודה עצמו הוא לא סתם פתרון הלכתי אלא גם מעשה אבירות.[8]

הגמרא מספרת שרב לא גבה כתובות לאלמנות כלל. הוא לא השביע מן הסיבה העלומה שבמשנה, ומשום חומרתה של השבועה כמובא בגמרא. אולם, בניגוד לתקנת רבן גמליאל שתיקן שתנדורנה ליתומים כל מה שירצו, רב לא איפשר לאלמנות לנדור ליתומים ופטר אותן בלא כלום, כלומר ללא כתובה. הנימוק להנהגתו של רב הוא ש"קילי נדרי". בתקופתו של רב נשים היו נודרות בלי שהבינו את חומרת ומשמעות הנדר עבורן. אשר על כן, לא נמצא כלי טוב עבור היורשים באמצעותו יוכלו לוודא שאינם משלמים יתר על המגיע לאלמנה. כיצד יכול היה רב להתכחש לתקנת רבן גמליאל שבמשנה? יתכן שרב פירש את התקנה בדרך שונה. שהרי המשנה לא מציינת שהתקנה היתה למען האלמנות. במשנה נאמר בפשטות "נמנעו מלהשביעה... התקין רבן גמליאל הזקן שתהא נודרת ליתומים כל מה שירצו וגובה כתובתה". מהי התקנה ומה מטרתה המדויקת לא נאמר. אם כן, שמא רב סבר להיפך, שתקנת רבן גמליאל היא תקנה ליתומים, והיא נועדה לשפר את הראיות שהיתומים יכולים להשיג. זאת, בניגוד לדרך בה קראנו את המשנה מלכתחילה כתקנה המתחשבת בנשים שדרכן

8. ושמא משום כך הוקצנה עמדת רב באופן כה בוטה, שהרי בתחילת הסוגיה ניכר שעמדתו של רב לא ידועה בוודאות.

לגבות את הכתובה נחסמה. אולי רב סבור שנמנעו מלהשביע את האלמנות משום שהשבועה נחלשה ולא תיפקדה יותר כ"מכונת אמת" ועל כן החליף רבן גמליאל את השבועה בנדר.[9] אם כן, היחלשות הנדר מחייבת את מניעתו כהמשך לתקנות התנאים, כיוון שהנדר כבר איננו יעיל באותה המידה כמו שבועה.

ההצעה הפרשנית הזו לדברי רב מתיישבת עם ההסבר השני המובא בירושלמי להימנעות מן השבועה ולהצעה החלופית של נדר: "ועוד, שאימת נדרים עליהן יותר מן השבועות".[10] יתכן שרב סבר שיותר משתיקנו לאלמנה תיקנו ליתומים כך שתהיה להם וודאות באשר לרמת החוב שלהם.[11] ולכן, כדי לשפר את הראיות העומדות להם תיקנו להם נדר, שהוא מאיים יותר. שמואל מצא פתרון שאינו שבועה החמורה ואינו נדרים הקלים: שמואל השביע מחוץ לבית דין.

קופצת ונשבעת

בגמרא מובאים שני סיפורים רצופים על השתלשלות קביעתו ההלכתית של רב שאין גובים כתובות לאלמנות. הסיפור הראשון אירע עם תלמידו רב הונא, והסיפור השני עם בן תלמידו רבה בר רב הונא. כלומר, הסיפורים אודות השתלשלות הפסק הם סיפורים המתפרסים על פני שלושה דורות של פסיקה ובמעבר בין רב לתלמיד ובין התלמיד לתלמידו.

בסיפור הראשון באה אישה לגבות כתובתה ורב הונא מסרב "מה אעביד ליך דרב לא מגבי כתובה לארמלתא".

רב הונא אינו מפעיל שיקול דעת אלא חוזר אל המסורת שבידו מרב – רבו, שלפיה אין גובים כתובות לאלמנה. הוא אינו מציע לה פתרון. האישה בתגובה נשבעת שלא לקחה כלום מכתובתה. מן הסיפור לא ברור אם השבועה נעשית באימפולסיביות או מתוך ידיעת ההלכה. לאפשרות השניה, לפיה המדובר באישה מתוחכמת שמנסה לשנות את הכרעת הדין באמצעות מעשים שהיא יודעת שהלכתית יקדמו את עניינה יש רמז באגדה. האלמנה באגדה אינה נשבעת בתגובה אוטומטית. היא נותנת טעם לתגובתה: "מידי הוא טעמא?":

> ההיא דאתאי לקמיה דרב הונא,
> אמר לה: מה אעביד ליך, דרב לא מגבי כתובה לארמלתא.
> **אמרה ליה: מידי הוא טעמא אלא דלמא נקיטנא מידי מכתובתי**,

9. גם לגבי נדר אנו יודעים ש"בעוון נדרים בנים מתים" על פי הסוגיה במסכת שבת, לב ע"ב.
10. ירושלמי, שם.
11. במרוץ שבין היתומים והאלמנה, היתומים מנצחים באופן כללי גם באפיק הגביה הפתוח עבורה. בגבייה מן היתומים היא גובה מן הזיבורית על אף שכתובת אישה בבינונית. ראו בבלי גיטין, נ ע"א.

חי ה' צבאות אם נהניתי מכתובתי כלום!
אמר רב הונא: מודה רב בקופצת.

לפי האגדה היא מתפלפלת עם הפוסק (רב הונא) על דינה מתוך ידיעת הטעם לאי ההשבעה. בהתאם לידיעת הדין היא עורכת את הדיון מחדש ופועלת בתחכום שיוביל אותה לקבלת כתובתה. היא מבינה שאין משביעים אותה רק מפני שחוששים ששבועתה תהיה שקרית כיוון שאולי לקחה מכתובתה. אבל שאם תישבע, יצטרכו להאמין לה. בנוסף, היא גורמת לחידוש הלכה בבית המדרש ובעקבות הנהגתה רב הונא מפרש מחדש את דברי רב, מצמצם אותם וקובע: "מודה רב בקופצת".[12] המעמד הזה של מפגש בין המערכת האטומה לבין הנשים הידעניות מתעצם במערכה הבאה, מול רבה בר רב הונא. אל רבה בר רב הונא מגיעה אלמנה נוספת. גם אותה משיב רבה בר רב הונא ריקם. הפעם משתי סיבות: רב לא גבה כתובות לאלמנות ורב הונא אביו לא גבה כתובות לאלמנות.[13] כביכול יש כבר מסורת ארוכת שנים בפסיקת הלכה זו. רב הונא עצמו הפך אוטוריטה כביכול וכבר אינו מתפקד כמי שרק מוסר את ההלכה מפי רב. אותה אישה מבקשת מרבה בר רב הונא לאחר שסירב לאפשר לה את גביית הכתובה לפחות להתיר לה לשוב לבית בעלה ולהמשיך להיות ניזונה מנכסיו. בקשתה למעשה משמעה שאם אינה יכולה "להתגרש" מבעלה המת, לכל הפחות תישאר "נשואה" לו. היא מבקשת שתוכל להמשיך להתקיים כאלמנה בבית בעלה. אולם כאן מפתיע רבה בר רב הונא כשהוא משיב ש"התובעת כתובתה בבית דין אין לה מזונות". פסיקה זו נשענת על הכרעתו של שמואל.[14] שמואל מכריע שהבחירה של האישה ביציאה מבית בעלה היא בגדר "אל חזור". יש רגע שבו אנו כבר מזהים את הרצון של האישה בפרידה מבעלה המת, ומרגע זה ואילך היא מאבדת את מזונותיה. תביעת כתובה בבית דין היא מהלך כזה. האישה העומדת לפני רבה בר רב הונא מתרעמת כדבריה: "אפכוה לכורסיה כבי תרי עבדא לי". כעסה אף הוא כעס מלומד. חומרת הפסיקה של רבה בר רב הונא נוצרה מתוך צירוף שתי שיטות

12. בירושלמי אין סיפור ברקע הכרזתו של רב הונא שמי שנשבעה נותנים לה את כתובתה. שם נאמר "עברה ונשבעה: רב הונא אמר אם נשבעה נשבעה". הפסיקה ההלכתית של רב הונא נראית בירושלמי כחלק מדיון הלכתי בבית המדרש ולא פסיקה שנולדה ממפגש עם אישה חכמה. נראה שהבבלי מוליך את הסוגיה ואת עמדתו של רב עד לאבסורדום במכוון.
13. ראו ש' בר און, 'אלמנות ומתקני עולם בסיפור התלמודי', 'דעות' (נאמני תורה ועבודה), 9 (תשס"א), עמ' 24-26. בר און הצביע הן על המאבק בין נשים ידעניות וחכמות לבין המערכת המשפטית, והן על כך שיש חילוף תפקידים בין הנשים ובין הדיינים. במקום שהדיינים ימצאו פתרונות, הנשים הן שפועלות לכך על אף שידיהן קשורות.
14. ראו בבלי, כתובות נד ע"א. קביעתו של שמואל שמובאת בפי רב יהודה שם היא המקלה מכל ההצעות המובאות בסוגיה לרגע בו נפסקת זכות האישה למזונות מבית בעלה. ההצעות לשלול לה מזונות קודם לתביעה בבית דין הן: לשלול אותן מזמן שנתפייסה להינשא, מהרגע בו היא מתחילה להתאפר ולהתגנדר, או אם זינתה. שמואל משאיר בידיה של האישה את ההכרעה מתי היא יוצאת מן הבית ולא מותיר מקום למחשבות ולאינדיקציות אחרות.

סותרות. שהרי אילו היה רבה בר"ה פוסק כשמואל בסוגיה של שבועת אלמנה הרי שהיה משביע אותה מחוץ לבית הדין. אולם, נקיטת הלכה בעניין השבועה – כרב, ובעניין אי החזרה לבית הבעל – כשמואל מותירה את האישה חסרת הגנה לחלוטין. גם כאן מוכיחה האישה את ידענותה והבנתה המשפטיים ומוכיחה שבית הדין אטום לצערה ולצרכיה.

נשים חלשות?

מקריאת הסוגיה כפי שהוצע כאן, ובעבר על ידי קוראים שונים, נדמה שהאישה המתוסכלת מתדפקת על שער בית הדין ותקוותה לצדק נכזבת בכל פעם מחדש. האבסורד שמותיר אותה חסרת מזור לשאלתה, הפסיקה חסרת החמלה והאנושיות מבארים היטב את נקודת המבט הביקורתית של הסוגיה.

אולם, ניתן לקרוא את הסוגיה גם אחרת. הנשים בסוגיה אינן חלשות ומסכנות, יש להן כח. באופן מובהק מתחילת הדיון ועד סופו כוחן של הנשים הוא במילה. ביכולת שלהן להשפיע על המציאות. הן בשבועה שהורגת והן בקללתה, שהרי כשהאישה הרוטנת על הפסק הסותר של רבה בר רב הונא ומקללת אותו "אפכוה לכורסיה" קללתה מתקיימת "ואפילו הכי לא איפרק מחולשא". לאור שימת לב זו, נדמה שניתן לקרוא את הסוגיה מחדש לא מנקודת המבט הנרגנת של נשים שמשאלתן לא נענתה, ולא מן הזווית האומרת שעל ידי אישה נגאלו. אם נסיר את נקודת המבט המיגדרית מן הסיפור נראה שהוא משרת דיון מסוג שונה. הסיפור משרת שאלה פילוסופית באשר למשמעות הדת. כאשר הנשים מייצגות טיפולוגיה מסוימת במחלוקת והגברים מייצגים את הטיפולוגיה המנוגדת. הנשים מייצגות מתחילת הסוגיה ועד סופה את מי שרואות בדת כלי שרת בידי האדם. מה שמסמל את האמירה הזו הוא השימוש של הנשים במאגיה ואף בתיאורגיה. האמונה שלהם באה לידי ביטוי בכך שהן עושות שימוש בכוחות עליונים על מנת לתרגם אותם לכוחות זמינים על מגרש החיים. לעומתם, הגברים, מייצגים את עבודת ה' הטרנסצנדנטית. הדרך האומרת שהאדם הוא עובד ה' וכי הדת לא נועדה לגאול אותו או לשרת את צרכיו האנושיים. כל משמעותה של הדת היא בהקרבה ובמסירות לבורא. לכן, לאורך כל הסוגיה הדיינים אינם רואים את החיים, הם אינם רואים בני אדם הם רואים טקסטים שדבר ה' כתוב בהם ומדריך אותם כיצד לפעול.

שיא ההגחכה של העמדה הגברית הזו הוא בקריאה הטקסטואלית היבשה של קללת האישה. האישה מקללת את רבה בר רב הונא "אפכוה לכורסיה" ובתגובה התלמידים לוקחים את כסאו של רבם והופכים אותו. בעוד שהאישה התכוונה לקללו שיושפל וירד מגדולתו תלמידיו קיוו להמיר את התוכן המאיים בהפעלה מילולית יבשה של הקללה.

המחלוקת בסוגיה אם כן, היא בין הטקסט ובין תכליתו ובין הקריאה היבשה

לקריאה שיש בה הבנה של מורכבות המציאות. על הכף עומדת היכולת להשמיע צליל וקול שיהיה גם קליט באוזן כדברי רב יהודה בחתימת הסוגיה במוצאו את הפתרון האולטימטיבי של נדר בבית הדין ושבועה מחוצה לו. וכשהוא מבקש לפרסם את דבר הפסק שיש בו צדק עם דמעות העשוקים ויש בו דין אמת מצד הראיות והיתומים: "ליתי קלא וליפול באודני דבעינא כי הכי דאעביד בה מעשה".

שיקוליו של רבי בעריכת המשנה הראשונה של הש"ס

אבינועם כהן

לרבקה נ"י, מי שנתקיים בה לאורך השנים: "פיה פתחה בחכמה...", ועתה,
יוזמת בני משפחתה מאשרת כי "קמו בניה ויאשרוה בעלה ויהללה".
איחולים וברכות ממסכת ברכות, לבריאות ולהצלחה במחצית השנייה של חייך.

מעניין להיווכח שכמה משיקולי רבי יהודה הנשיא, כאחד מהעורכים האחרונים של המשנה, נחשפים, כמעט ללא היזקקות לפרשנים, כבר מן המשנה הראשונה של כל ששת הסדרים – משנת "מאמתי קורין את שמע בערבים". יש במשנה זו, לכאורה, כמה חריגות מן הכללים המקובלים באשר לעריכת ספר המשנה. אך דווקא מהן, ובעיקר מן ההשוואה להלכה המקבילה בתוספתא, נוכל לעמוד על שיקוליו והכרעותיו של רבי בבחירת הטקסטים שבמשנה.

משנה ברכות פ"א מ"א **(עפ"י כ"י קאופמן)**	**תוספתא ברכות פ"א ה"א** **(עפ"י כ"י וינה)**
מֵאֵימָּתַי קוֹרִין אֶת שְׁמַע בָּעֲרָבִים מִשָּׁעָה שֶׁהַכֹּהֲנִים נִכְנָסִים לֹאכַל בִּתְרוּמָתָן עד סוֹף הָאַשְׁמוֹרֶת הָרִאשׁוֹנָה [דִּבְרֶ] אֱלִיעֶזֶר וַחֲכָ' אוֹמְ' עַד חֲצוֹת רַבָּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵ' עַד שֶׁיַּעֲלֶה עַמּוּד הַשַּׁחַר: ב מַעֲשֶׂה שֶׁבָּאוּ בָנָיו מִבֵּית הַמִּשְׁתֶּה אָמְרוּ לוֹ לֹא קָרִינוּ אֶת שְׁמַע אָמַר לָהֶם אִם לֹא עָלָה עַמּוּד הַשַּׁחַר מוּתָּרִין אַתֵּם לִיקְרוֹת: ג וְלֹא זוֹ בִלְבַד אֶלָּא כָל שֶׁאָמְרוּ חֲכָמִ' עַד חֲצוֹת מִצְוָתָן עַד שֶׁיַּעֲלֶה עַמּוּד הַשַּׁחַר: ד הֶקְטֵר חֲלָבִים וְאֵבָרִים [ואכילת פסחים] מִצְוָותָן עַד שֶׁיַּעֲלֶה עַמּוּד הַשַּׁחַר: ה כָּל הַנֶּאֱכָלִים לְיוֹם אֶחָד מִצְוָותָן עַד שֶׁיַּעֲלֶה עַמּוּד הַשַּׁחַר: ו אִם כֵּן לָמָּה אָמְרוּ חֲכָמִ' עַד חֲצוֹת אֶלָּא לְהַרְחִיק אֶת הָאָדָם מִן הָעֲבֵירָה:	מאמתי קורין את שמע בערבין משעה שבני אדן נכנסין לוכל פיתן בלילי שבתות דברי ר' מאיר וחכמים אומ' משעה שהכהנים זכאין לוכל תרומתן סימן לדבר צאת הכוכבים אע'פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר וחצים מחזיקים ברמחים מעלות השחר עד צאת הכוכבים ר' שמעון או' פעמים שאדם קורא אותה שתי פעמים בלילה אחת עד שלא [עלה] עמוד השחר ואחת משעלה עמוד השחר ונמצא יוצא ידי חובתו של יום ושל לילה ר' או' ארבע משמרות בלילה העונה אחד מעשרים וארבעה משעה העת אחת מעשרים וארבעה בעונה והרגע אחד מעשרים וארבעה בעת ר' נתן או' שלש משמרות הוי הלילה שנ' ראש האשמורת התיכונה אין תיכונה אלא שיש לפניה ולאחריה

ההלכה הראשונה הפותחת את שני הספרים, התוספתא והמשנה, עוסקת בנושא זהה: מאימתי מתחיל זמן חלותה של מצוות קריאת שמע בכל ערב. המשנה מביאה דעה אחת בלבד: "משעה שהכהנים נכנסים לאכל בתרומתן", והתוספתא מציגה מחלוקת בעניין, כשמוסיפה את דעת ר' מאיר: "משעה שבני אדן **נכנסין** לוכל פיתן בלילי שבתות". יש להניח, שדעת חכמים בתוספתא ("משעה שהכהנים **זכאין** לוכל תרומתן") היא כדעה (הסתמית?)[1] שבמשנה: "משעה שהכהנים **נכנסין** לאכל בתרומתן". כך הוא אם נקבל דעת אלבק,[2] שמתוך ספק שמא נטמאו במשך היום, נהגו כל הכהנים, לטבול כל יום לפנות ערב (ונכנסו לגדר "טבול יום"), ונמנעו מלאכול עד שהעריב עליהם שימשם – בצאת הכוכבים – ואז הותרו לאכול תרומתם. דברים דומים אומר גם הירושלמי.[3] יש במשנה זו, הראשונה בש"ס, כמה תופעות הסותרות לכאורה את "כללי התלמוד" הידועים, ואף יש פרטים הנמצאים בתוספתא אך נעדרים מן המשנה. נבחן את הדברים וננסה לנמקם.

א. היעדר דעת היחיד (של ר' מאיר) מהמשנה

מן התוספתא ברור כי ר' מאיר אף הוא הביע דעתו בשאלה "מאמתי" חלה מצוות קריאת שמע של תפילת ערבית. ר' מאיר חולק על "וחכמים אומרים" שבתוספתא, וכבר נאמר לעיל, שהזמן שהכהנים "זכאין" (בתוספתא) לאכול בתרומתן **חופף** לזמן שהם "נכנסים" (במשנה) לאכול בתרומתם. משמע, אם כן, שהוא חלוק על הדעה

1. בתלמוד (ברכות, דף ג ע"א) הובאו שתי אפשרויות באשר למקורה של הדעה "משעה שהכהנים נכנסים לאכל בתרומתן". האחת, שזו דעת ר' אליעזר, כנאמר לאחריה: "דברי ר' אליעזר"; והשניה, שזו דעה של סתם המשנה, וההמשך "דברי ר' אליעזר" אינו מתייחס לרישא, העוסקת בשאלה "מאמתי", אלא לסיפא, שנושאה עד מתי: "עד סוף האשמורת הראשונה" שהיא היא הצמודה לציון "דברי ר' אליעזר". וראו על כך עוד להלן, סעיף ב.
2. כך דעת ר"ש אלבק, כפי שהביאה בנו, ח' אלבק (ראו ח' אלבק, ששה סדרי משנה, סדר זרעים, בהשלמות לברכות, עמ' 325-326). ח' אלבק אף עומד שם על הגורם להבדל הניסוחי בין "נכנסין" שבמשנה לבין "זכאין" שבתוספתא. המשנה משקפת את אשר היה נהוג בזמן הבית, ואת נוהגם של כל הכהנים (ובניגוד לטענת חוקרים אחרים, לא רק של אלו הנכנסים למקדש) לטבול מבעוד יום (אכן, בבבלי שם ב ע"ב, מקשה ר' יהודה לר' מאיר: "והלא כהנים מבעוד יום הם טובלים"), ולהיכנס לביתם בכל ערב ולאכול תרומתם. העם ראה בכך סימן ל"צאת הכוכבים", ולזמן קריאת "שמע". אחר החורבן, פסק נוהגם זה של הכהנים, ולכן נקבע "משעה שהכהנים זכאין (= ראויין) לוכל תרומתן", ולמען הציבור הוסיפו: "סימן לדבר צאת הכוכבים".
3. בירושלמי שם, פ"א ה"א (דף ב ע"א), העמידו שתי הדעות זו מול זו ואמרו: "אנן תנינן משעה שהכהנים נכנסין לוכל בתרומתן. תני ר' חייא משעה שדרך בני אדם נכנסין לאכול פיתן בלילי שבת (= כדעת ר' מאיר), ותני עלה **קרובים דבריהן להיות שוין**". יצויין, שכאן נאמר "קרובים דבריהן להיות שוין", ולא נאמר ש"דבריהם שווין".

שבמשנה. התעלמותו של רבי מדעתו של ר׳ מאיר, סותרת את הכלל המתואר כנוהג המקובל בעריכת המשנה:

> **למה מזכירין** דברי **היחיד** בין המרובין הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובין? שאם יראה בית דין את דברי היחיד ויסמוך עליו. אמר רבי יהודה (= בן אלעאי) אם כן **למה מזכירין** דברי **היחיד** בין המרובין **לבטלה**? שאם יאמר האדם כך אני מקובל יאמר לו כדברי איש פלוני שמעת (עדויות פ״א מ״ה-מ״ו).[4]

לכאורה, ניתן היה לתרץ את התעלמות רבי מדעת היחיד של ר׳ מאיר בכך שנפרש ״ולמה מזכירין...״ היינו, שאין זו אלא המלצה בלבד ואינה חובה. אך המטרות שמציגה משנת עדויות – שבי״ד יוכל לסמוך על דעת היחיד (בשעת הדחק) או כדי לבטל דברי האומר שיש בידו מסורת סותרת למקובל – נראות חשובות מכדי שנפרש שזו המלצה בלבד. לכן, נראה שלפני רבי היו שני מקורות בני ניסוחים שונים של שאלת ״מאמתי קורין״. האחד – זה שבמשנה, שבו דעות חכמי **יבנה** הקדומה (ר׳ אליעזר ורבן גמליאל [דיבנה], סבו של רבי); והשני – זה שבתוספתא, שבו דעות חכמי **אושא**, בדור שלפני רבי (ר׳ מאיר, ר׳ שמעון, ואף ר׳ נתן היה שם בתחילה). הניסוח שבמשנה נראה עדיף על זה שבתוספתא, כיון שבתוספתא חסר הדיון ״עד מתי״, בניגוד למשנה המוסיפה הן את המחלוקת בשאלה ״עד מתי״, והן את מסקנתו המנומקת של רבן גמליאל, שההלכה היא ״עד שיעלה עמוד השחר״. העורך בחר במשנה הקדומה יותר, גם משום שהיא עוסקת בנושא באופן מקיף יותר (״מאמתי״ ו״עד מתי״). דעת ר׳ מאיר שייכת לדיון ״מאמתי״, ולפיכך, היה על רבי להכניסה עוד קודם לדיון ״עד מתי״, היינו, לפני ״עד סוף האשמורת הראשונה, דברי ר׳ אליעזר״. ברם, רבי לא יכול היה ״לזייף״[5] את המסמך הקדום שבידיו, ולהכניס לתוכו חכם שלא היה שותף במחלוקת הקדומה – את דעת ר׳ מאיר שחי שני דורות מאוחר יותר. גם אילו היה רבי משתדל למצוא דרך לשונית־עריכתית איזושהי, כדי לשלב במשנה את דעת ר׳ מאיר, לא היתה הטירחה שווה זאת, שהרי בין כך ובין כך נפסקה הלכה שלא כמותו, אלא כדעת חכמים. בשאלה מדוע לא ראה רבי להכניס למשנה את הפרטים הנמצאים בתוספתא (ואינם במשנה), נעסוק להלן.

4. ושם לפני כן, מ״ד, באותו עניין: ״ולמה מזכירין את דברי **שמאי** והלל **לבטלה** (אם אין הלכה כב״ש)? ללמד לדורות הבאים שלא יהא אדם עומד על דבריו שהרי אבות העולם לא עמדו על דבריהם״.

5. בכך אנו דוגלים, לפחות במקרה דנן, בשיטה הטוענת כי דרכו של עורך המשנה היתה שהוא ״לא שינה ולא סירס ולא קיטע את החומר שהיה לפניו, אלא קבע אותו במשנתו כמו שקיבלו״ (ח׳ אלבק, מבוא למשנה, ירושלים ותל אביב תשי״ט, עמ׳ 102, וראו עוד שם עמ׳ 102 ואילך את שיטתו, ראיותיו והמחשותיו).

ב. סתירה לכלל "סתם מתניתין ר' מאיר"

תשובתה הבלעדית של המשנה (האנונימית? ראו להלן) לשאלה "מאמתי", היא: "משעה שהכהנים נכנסים לאכל בתרומתן". ר' מאיר, לעומת זאת, קובע (בתוספתא ובבבלי שם, ב ע"ב) זמן שונה: "משעה שבני אדן נכנסין לוכל פיתן בלילי שבתות". הגמרא מציעה דעות שונות בשאלת "מאימתי", ודנה בהבדלי הזמנים שביניהן.[6] ולענייננו, צויין כבר לעיל, סעיף [א], שמן האנלוגיה הפשוטה של הדברים עולה שר' מאיר **חולק** על משנתנו.

התלמוד הציג סתירה בין דעת ר' אליעזר במשנתנו: "משעה שהכהנים נכנסים לאכל בתרומתן... דברי ר' אליעזר",[7] לבין דעתו בברייתא (שם, ב ע"ב), בה נאמר: "משעה שקדש היום בערבי שבתות – דברי ר' אליעזר", היינו, עוד משקיעת החמה. בצד התירוץ "תרי תנאי אליבא דר' אליעזר" קיבלה הגמרא (שם ג רע"א) כלגיטימית גם אפשרות שניה, שזו אינה דעת ר' אליעזר אלא של **סתם** משנה:[8] "ואיבעית אימא: רישא – לאו רבי אליעזר היא".

עצם האפשרות, שהדעה "משעה שהכהנים נכנסים לאכל בתרומתן" משל סתם המשנה היא, ואינה דעת ר' אליעזר, יוצרת סתירה בין סתם המשנה לבין דעת ר' מאיר שבתוספתא, כמבואר לעיל. ואם דעתו האישית של ר' מאיר אינה דעת סתם המשנה,[9] הרי לפנינו סתירה לכלל הידוע "סתם מתניתין ר' מאיר".[10]

ברם, לא זו בלבד שבממצא שלא כל סתם משנה היא דעת ר' מאיר, אין חדש,[11] אלא שבמקרה דנן יש אף סיבה טובה לכך. הרי במשנה קדומה, שמעורבים בה חכמי יבנה הקדומה, ברור שר' מאיר אינו יכול להופיע, לא בסתם ולא בנקיבת שמו. ועוד, אם נקבל את המסורת של רב שרירא גאון באיגרתו,[12] מתפרש הכלל "סתם מתניתין ר' מאיר", באופן אחר מזה המקובל, היינו, שונה מזה שהצגנו בשאלתנו. וכך הוא כותב: "וסתם מתני' ודאי ר' מאיר היא, ולאו ר' מאיר אמרו מליבו, אלא ההוא אורחא דגמרה רבי מר' מאיר דהוה מתני ר' מאיר לתלמידוהי, אותה אחז רבי וקבעה

6. ראה שם דף ב ע"ב.
7. ועיינו ז' פרנקעל, דרכי המשנה, ליפסיא תרי"ט, עמ' 297, כלל יט, הערות א-ב.
8. ראו לעיל, הערה 1, ואכן כך הבין י"נ אפשטיין בפשטות: "משנתנו נסתמה איפוא על פי 'חכמים' דרבי מאיר..." (מבוא לנוסח המשנה, מהדורה שניה, ירושלים תשכ"ד, עמ' 32). אמנם, כבר צויין שמשנתנו קדמה לזמנו של ר' מאיר.
9. וכבר ידוע שמשניות רבות סותרות כלל זה, כגון שר' מאיר חולק במשנה עצמה על סתם משנה; שהתלמוד עצמו טוען שסתם משנה אינו ר' מאיר אלא תנא אחר ("מתניתין רבי פלוני היא"; "מני מתניתין...", ועוד). ראו אלבק, מבוא למשנה, עמ' 100-101.
10. סנהדרין פו ע"א. ועיינו בסתירה לכלל זה במקבילה שבירושלמי יבמות פ"ד (ו ע"ב), ובדרך יישובה שם, בידי ר' זעירא.
11. ראו לעיל, הערה 9.
12. אגרת רב שרירא גאון, מהדורת ב"מ לוין, חיפה תרפ"א, עמ' 26-27.

לאתנויי לכולי עלמא...".[13] אמור מעתה כי כלל זה לא בא לומר שסתם משנה דעת ר' מאיר היא, אלא לומר **שהלשון והנוסח** הם מר' מאיר, "ור' מאיר אחז אותה הדרך מר' עקיבא רבו, ור' עקיבא מרבותיו הראשונים...". רב שרירא אף טורח לנמק מדוע רבי בחר דווקא בניסוחו של ר' מאיר, שקיבל מר' עקיבא: "כיון דחזא דקצרה וקרובה ללמד, ודבריה מחוברים חבור יפה, כל דבר ודבר עם מה שדומה לו...".[14]

עורך משנתנו הספציפית העדיף את משנת חכמי יבנה, וממילא נותרה דעת ר' מאיר בחוץ. ברם, הסתירה עם הכלל "סתם מתניתין ר' מאיר" אינה מפתיעה, שכן לא זו בלבד שהיא מצויה במקרים נוספים בספר המשנה, אלא שפירושה המקובל – המתייחס **לדעת** ר' מאיר – אינו היחיד ואינו הכרחי.

ג. היעדרות דעת ר' שמעון מן המשנה

ר' שמעון מביע בתוספתא דעה הלכתית אקטואלית: "ר' שמעון או' פעמים שאדם קורא אותה שתי פעמים בלילה אחת עד שלא [עלה] עמוד השחר ואחת משעלה עמוד השחר ונמצא יוצא ידי חובתו של יום ושל לילה". הלכה מועילה זו, מאפשרת למי שלא קרא קריאת שמע של ערבית בזמנה, לצאת ידי חובה של ערב ושל בוקר יחד, תוך מספר דקות. מדוע לא ראה רבי להכניס הלכה פרקטית זו למשנה? מסתבר, שרבי הבין כי הכנסת דעת ר' שמעון למשנה **מיותרת** לחלוטין, כי היא כבר נובעת בפשטות מן הדברים השנויים במשנה. רבן גמליאל דיבנה, סבו של רבי, פסק לבניו שלא הוא בלבד, אלא אף "חכמים" סבורים שאפשר לצאת ידי חובת קריאת שמע עד שיעלה עמוד השחר. מכאן נובע בבירור, שהקורא זמן מה לפני שיעלה עמוד השחר, ושוב זמן מה לאחריו, ייצא ידי חובת קריאת שמע של ערבית ושל שחרית.

ד. המשנה והתוספתא "מאמתי": מה יש באחת שאין בחברתה

המשנה דנה בשתי שאלות: [א] **מאימתי** קורין [ב] **עד מתי** קורין. על זמן תחילתה של קריאת שמע היא אינה מביאה אלא דעה אחת, ועל זמן סופה – שלוש דעות: ר' אליעזר, חכמים, רבן גמליאל, ובהקשר זה הובאו המעשה בבניו, בשובם מן המשתה אחר חצות, פסיקתו לבניו, והנמקתה באמצעות הסברו לשיטתם של חכמים. ההלכה המקבילה בתוספתא אינה עוסקת אלא בשאלה "**מאמתי**", ומציינת בעניין כמה פרטים נוספים: **[1]** מצרפת את דעתו החולקת של ר' מאיר, החסרה, כאמור, במשנה. **[2]** מביאה הסבר מעשי לזמן שנקטו חכמים לפני כן ("משעה שהכהנים..."),

13. שם, עמ' 28–29.
14. אלבק, שם, עמ' 75–76 אימץ את שיטת ר"ש גאון.

באומרה: "סימן לדבר צאת הכוכבים".[15] **[3]** מציגה מעין סימוכין ("זכר לדבר") לזמן סיומו של היום, מפסוק בנחמיה ד, טו. **[4]** מציעה את דעת ר' שמעון (לעיל סעיף ג). **[5]** מציינת את מחלוקת רבי ור' נתן בשאלה לכמה משמרות[16] נחלק הלילה (ולדעת ר' נתן אף הובא סיוע מפסוק בשופטים ז, יט).

ה. הנמקת חסרונם של הפרטים

נדון בדברים לפי סדרם:

[1] דעת היחיד של ר' מאיר, המובאת בתוספתא, נעדרת מן המשנה, וכבר הצענו נימוק לדבר (לעיל, סעיף א).

[2] אשר לתוספת "סימן לדבר...", הצענו לאמץ דעת קודמנו,[17] שביאר את ההבדל על רקע פער הזמנים ושינוי הנסיבות שחלו בין תקופת יבנה הקדומה (במשנה), לבין תקופת אושא (בתוספתא), שני דורות מאוחר יותר.

[3] התוספתא הוסיפה: "אע"פ שאין ראיה לדבר, זכר לדבר: וחצים מחזיקים ברמחים מעלות השחר עד **צאת הכוכבים**". הציטוט מתייחס לקביעה שקדמה לכך: "סימן לדבר **צאת הכוכבים**". כיון שבמשנה לא נאמרה קביעה זו, לא היה מקום להביא סימן זה מן הפסוק.

[4] את היעדר דעת ר' שמעון מן המשנה כבר נימקנו לעיל (סעיף ג), בטענה שהיתה מיותרת.

[5] למחלוקת רבי ור' נתן, לכמה משמרות נחלק הלילה, לא היה מקום במשנה משום שאינה אלא הערה פרשנית ל"עד סוף **האשמורה** הראשונה – דברי רבי אליעזר" (ראו הסברנו להלן סעיף ו).

בתוספתא – המוסיפה, המשלימה **והמפרשת** את המשנה – היה ראוי להציג את המחלוקת בעניין המשמרות, אך במשנה זה לא היה רלוונטי ואפילו מיותר, שהרי נפסקה שם ההלכה שלא כר' אליעזר, אלא כרבן גמליאל וכחכמים (אליבא דהסברו של רבן גמליאל) – שזמן קריאת שמע הוא עד שיעלה עמוד השחר, ומה איכפת לן כמה משמרות בלילה?

15. לעיל, הערה 2.
16. על משמרות אלו ראו איכה ב, יט, ושם ברש"י, וברכות ג ע"א-ע"ב, ורש"י ד"ה "אי קסבר".
17. לעיל, הערה 2.

ו. מנין שמשנת "מאמתי" כבר מונחת היתה לפני עורך המקבילה שבתוספתא?

כבר נאמר לעיל, שבניגוד למשנה, ההלכה בתוספתא אינה דנה בשאלה "עד מתי" קורין קריאת שמע. ברם, הצגתה של דעת ר' שמעון בתוספתא – לפיה יכול אדם לקרוא "שמע" פעמיים, אחת לפני עמוד השחר ואחת לאחריו, ולצאת ידי חובה של לילה ושל יום – מעידה שלעורך הדברים בתוספתא כבר ידועה היתה ההלכה שקוראין את "שמע" עד עלות עמוד השחר. מנין ידע זאת, אם התוספתא כלל לא דנה בשאלה "עד מתי" קוראין את "שמע"? האם כבר הכיר את המסקנה של המשנה – פסק דינו המנומק של רבן גמליאל לבניו? ובכלל, אם התוספתא נערכה כספר עצמאי, ובלתי תלוי או ללא תלות בספר המשנה, האם לא היה ראוי שטרם הצגת דעת ר' שמעון, יקדים עורך ההלכה בתוספתא ויציין שקוראין את "שמע" עד עלות עמוד השחר?

ברם, טיעונים אלו אינם מכריעים. אין בהם הוכחה ניצחת לכך שמשנת "מאמתי קורין", כפי שהיא לפנינו בספר המשנה, כבר מונחת היתה לפני עורך המקבילה בתוספתא. את הידע שלו בנושא, לא רק מן המשנה הוא שאב, שהרי הוא הכיר את דעת ר' מאיר (וזו של ר' נתן, במחלוקתו עם רבי), שאינה נזכרת במשנה. אם כן, יכול היה לדעת גם את דעת ר' שמעון, חבירו של ר' מאיר, מן המסורת שעברה במהלך השמועה, או מברייתא חיצונית.

האם אפוא ניתן להראות שעורך ההלכה "מאמתי" שבתוספתא הכיר באופן ספציפי את **משנת** "מאמתי", כפי שהיא מונחת לפנינו? נראה שתשובה חיובית לכך נמצאת במחלוקת על מספר משמרות הלילה הנזכרת בתוספתא. מחלוקת זו אינה רלוונטית כלל לנושא "מאמתי" אלא רק לנושא "עד מתי" קורין את קריאת שמע של ערבית. ואולם, התוספתא כלל לא העלתה את השאלה "עד מתי" ולא דנה בה. יתר על כן, בכל הטכסט הנזכר בתוספתא לפני מחלוקת המשמרות, אין זכר למשהו שיש בו נגיעה למשמרות או למספרן. אפילו דעת ר' שמעון אינה רלוונטית למספר המשמרות של הלילה. מה ראה אפוא עורך ההלכה בתוספתא להביא את מחלוקת המשמרות דווקא כאן, ולא במסכתות אחרות של התוספתא?

מכאן מתבהר, כי הבאת מחלוקת המשמרות בתוספתא אינה אלא מעין הערת שוליים **פרשנית** המתייחסת לדברי ר' אליעזר שבמשנה: "עד סוף **האשמורה** הראשונה". "סוף האשמורה הראשונה" תלוי במספר המשמרות בלילה, והוא משתנה אם הלילה מחולק לשלוש או לארבע משמרות. לכן ראה לנכון עורך המקבילה בתוספתא לציין את מחלוקת המשמרות, כביאור ל"אשמורה הראשונה" שבמשנה. משמע שהמשנה היתה מונחת כבר לפניו. השאלה, מדוע לא ציין רבי עצמו במשנה את מחלוקתו בעניין זה, נידונה כבר בסעיף ה לעיל.

לסיכום, הצענו את הנראה לנו באשר לשיקוליו הספרותיים והעריכתיים של

רבי, בשאלה אילו פרטים להכניס או להימנע מלהכניס למשנתו. לשם כך נסתייענו בעיקר במקבילה שבתוספתא. כמה משיקוליו נראו כאינם תואמים את כללי המשנה המקובלים, אך חריגות שכמותן מצויות במשנה, ובמיוחד משום שהכרעותיו נראות, כאמור, סבירות ומוצדקות. מן הדיון אף העלינו שהמשנה הספציפית של "מאמתי" כבר מונחת היתה לפני עורך ההלכה המקבילה שבתוספתא.

עיון נוסף בשאלת המהימנות ההיסטורית של מימרות האמוראים בתלמוד הבבלי

ברק שלמה כהן

לרבקה,
תלמידת חכמים,
עם פרישתה לגמלאות

א

אין חולק על כך, שמימרה הלכתית המיוחסת לאמורא בתלמוד הבבלי אינה משקפת בצורה מילולית את דבריו המקוריים של בעליה. המימרה עברה תהליך של ניסוח ועיבוד בדפוסי לשון קבועים, הועברה מסוגיות שונות ונקבעה באחרות, ולעתים אף נוספו לה פירושים או הרחבות. תופעות ספרותיות אלה – שעמדו עליהן בהרחבה אברהם וייס, שמא פרידמן ודוד וייס הלבני[1] – מקשות על החוקר המבקש לדעת "מה בדיוק" אמרו האמוראים, שמדבריהם אנו מבקשים להקים בניין היסטורי כלשהו. טענה אחרת, קיצונית יותר, מטילה ספק באופן גורף במידת המהימנות ההיסטורית של מימרות האמוראים, וראתה בבבלי – או בחלקים גדולים ממנו – יצירה פסוידו־אפיגרפית, שמקורה בעורך בבלי מאוחר בן המאה החמישית או השישית.[2] טיעון זה נשען בעיקר על המסירה האוראלית של החומר העלולה

* מאמר זה הוא עיבוד של הרצאתי בכנס "'יובל לדניאל': עיונים בחיי החברה והתרבות של יהודי ארץ־ישראל ובבל בימי הבית השני המשנה והתלמוד" מיום כ"ט טבת, תשע"א (5.1.2011). הכנס אורגן על ידי המחלקה לתולדות ישראל, אוניברסיטת בר־אילן.

1. ראה: א' וייס, לחקר התלמוד, ניו־יורק תשט"ו, עמ' 64; ש"י פרידמן, "פרק האשה רבה בבבלי (בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיה)", מחקרים ומקורות, א, ירושלים–ניו־יורק תשל"ח, עמ' 309; הנ"ל, תלמוד ערוך: פרק השוכר את האומנין, הנוסח, ירושלים תשנ"ז, עמ' 12-13; ד' הלבני, מקורות ומסורות: מסכת בבא קמא, ירושלים תשנ"ג, עמ' 14-21. וביחס למימרות האמוראים בירושלמי, ראה: M. Jaffee, "The Oral-Cultural Context of the Talmud Yerushalmi: Greco-Roman Rhetorical Paideia, Discipleship, and the Concept of Oral Torah", *Transmitting Jewish Traditions: Orality, Textuality, and Cultural Diffusion* (eds. Y. Elman, I. Gershoni), New-Haven 2000, pp. 27-73.
2. ראה למשל: W. S. Green, "What's in a Name? The Problematic of Rabbinic 'Biography'", *Approaches to Ancient Judaism: Theory and Practice* (ed. W. S. Green), Missoula, MT

לגרור שיבושים במסירה (בתוכנן או בייחוסן לבעליהן), סתירות ואי־התאמות בין מימרות מקבילות בשם אותו אמורא בתלמודים, או ההשוואה לסיפורי האגדה על מעשי חכמים בבבלי. טענת הייחוס הפסודו־אפיגרפי עשויה, לכאורה, להחריף את הקשיים העומדים בפני ההיסטוריון המבקש לדלות מידע היסטורי מן הבבלי, שכן שמות החכמים הנזכרים בסוגיות מהווים כלי חשוב לתיארוך הידיעות ההיסטוריות או מסורות ההלכה. לפי שיטה זו, לאור מידת החופש והיצירתיות שנטלו לעצמם העורכים האחרונים בבבלי, יש לייחס את המידע לזמנם של העורכים, והוא משקף את עולמם ותרבותם ולא של האמוראים (או התנאים) אליהם יוחסו המימרות.

בשנים האחרונות נעשו ניסיונות לפתח כלים מחקריים במגמה לעמוד, מחד גיסא, על מעמדו של הבבלי כמקור היסטורי, ומאידך גיסא, לנקוט את מידת הזהירות הראויה בכל הקשור לדליית מידע כזה. מחקרים אלה התמקדו בעדויות הספרותיות המצביעות על חלוקה שכבתית־ספרותית, התפתחות הדיאלקטיקה של האמוראים מן הדור הראשון ועד לדור החמישי-שישי, הטרמינולוגיה התלמודית והתפתחותה, יחסי ההירכיה והכפיפות בין האמוראים, תפישות קונספטואליות בין אמוראים שונים כלפי דמויות מקראיות או אירועים מן העבר, תיאום בין עמדה הלכתית של אמורא לבין המרקם החברתי־דתי המקומי שבו שהה האמורא, ועוד.[3] ההצטברות של כלל ממצאים אלה מאשרת את הריבוד הכרונולוגי הקיים בסוגיות הבבלי, ואת קיומם של מקורות קדומים ששימשו את עורכיו האחרונים. אין צורך לומר, שממצאים אלו אף כרוכים בשאלת זמנו ואופן עריכתו של התלמוד הבבלי.[4]

מזה מספר שנים אני עוסק בזיהוי דרכי לימודם של אמוראי בבל, ובהגדרת מאפייניהם המתודולוגיים. לשם כך ניתחתי מאות סוגיות תלמודיות, ובמהלך העיון נזדמנו בפני סוגיות רבות המעוררות קושי או דוחק בהבנתן. אט אט נתברר לי כי דרך החשיבה ההלכתית של החכם יכולה לשמש, לעיתים, אמצעי לפתרון הקושי או הדוחק בהבנת דבריו. מצאתי שהטכניקה הפרשנית והפסיקתית, הינה עקבית לאורך ספרותו של האמורא בתלמוד, והיא מתועדת בצורה בולטת בדיאלקטיקה התלמודית, הן בבבלי והן בירושלמי. פעמים רבות רק מחקר מעמיק ושיטתי חושף את דרכם של האמוראים ואת ה"חותם הייחודי" בדרכי הפרשנות, ההיסק

1978, pp. 77-96; Jacob Neusner, "Evaluating the Attributions of Sayings to Named Sages in the Rabbinic Literature", *JSJ* 26 (1995), pp. 93-111; D. Kraemer, *Responses to Suffering in Classical Rabbinic Literature*, Oxford 1995, 12-16; M. Lavee, "Rabbinic Literature and The History of Judaism in Late Antiquity: Challenges, Methodologies and New Approaches", *Rabbinic Texts and the History of Late-Roman Palestine* (eds. M. Goodman, P. Alexander), Oxford 2010, pp. 325-326.

3. להרחבת הדיון בנושא ולספרות מחקר עדכנית, ראה: B.S. Cohen, *The Legal Methodology of Late Nehardean Sages in Sasanian Babylonia*, Leiden 2011, pp. 25-30.

4. ראה בעיקר: R. Kalmin, "The Formation and Character of the Babylonian Talmud", *The Cambridge History of Judaism* 4 (2006), pp. 840-876.

והטיעון האנלוגי של אמורא זה או אחר, ואין ייחודו גלוי לעין. חקר המאפיינים המתודולוגיים שבדרך לימודם של אמוראי בבל, מסייע להבהרת יסודות חשיבתם ההלכתית, ובעיקר לסוגיות המעלות קושי או דוחק בסוגיות התלמוד.[5] יתירה מזו, אפיון המתודולוגיה ההלכתית של האמוראים (דרכי הטיעון, הפסיקה והפרשנות), יכול לסייע אף בשאלת מהימנות המימרה האמוראית מכיוון חדש שטרם נידון במחקר עד כה. טענתי היא, שמן העובדה שלכל אמורא מאפיינים ייחודיים לתרומתו הספרותית או אפילו מנוגדים לאלו של עמיתו בשיטת הפסיקה והפרשנות, יש כדי לאשש את מהימנות המקורות. מסקנה זו מקבלת משנה תוקף כיוון שהמתודולוגיה ההלכתית מתועדת היטב בהיקרויותיו של אותו אמורא גם בירושלמי, וקשה לראות בה תוצר עריכה או יצירה פסוידו־אפיגרפית של עורך/עורכים מאוחרים. כלומר, אין מדובר כאן רק בשיטת פסיקה העולה מניתוח מימרות מקבילות בתלמודים (ועל אלה הכל מודים כי מקורן אמוראי[6]), אלא באותה מתודולוגיה המתועדת אפילו במימרות של אותו אמורא בירושלמי שאין להן מקבילות בבבלי.

אבהיר את דבריי באמצעות דוגמא. במחקריי על דרכי הלימוד של אמוראי בבל, מצאתי מאפיינים מתודולוגיים הבאים לידי ביטוי בשיטתיות לאורך עשרות מקרים בספרותם גם בירושלמי, במיוחד במחלוקותיהם עם בני פלוגתא. רב ששת – אמורא נהרדעי בן המחצית השנייה של המאה השלישית[7] – בולט בגישתו השמרנית, הנוטה להיצמד למובנם המילולי של המקורות התנאיים, וליישמם כמות שהם, תוך שימוש מינימלי בסברה ככלי פרשני. תופעות אלה יוצרות רושם של "שמרן" או "פורמליסט", ובעל עמדה הלכתית מחמירה הנעדרת סממנים התפתחותיים בבבל. מגמה זו בולטת באופן עקבי ושיטתי במחלוקותיו עם בר הפלוגתא הבולט ביותר שלו – רב נחמן. במחלוקותיהם בין השניים, נוטה רב ששת לייצג את ההלכה התנאית הארצישראלית כמות שהיא, בעוד רב נחמן מייצג גישה התפתחותית, הבולטת בשימוש בסברה וההיגיון (או בדין האיראני[8]) כבסיס לפסיקה הלכתית או לפרשנות, לעתים אפילו

5. להרחבת הדברים, ראה: כהן, אמוראי נהרדעא (לעיל, הערה 3), עמ' 25-22.
6. על מהימנותה ההיסטורית של מימרה מקבילה בשני התלמודים, ראה, D. Kraemer, "Rabbinic Sources for Historical Study", *Judaism in Late Antiquity* 3 (1999), p. 209.
7. לזמנו ומיקומו הגיאוגרפי של רב ששת, ראה: ב"ש כהן, "ישיבות מקומיות בבבל בתקופת התלמוד (רב אדא בר אהבה, רב ששת ורב המנונא)", ציון ע (תשס"ה), עמ' 458-448.
8. ראה, למשל: Y. Elman, "Middle Persian Culture and Babylonian Sages: Accommodation and Resistance in the Shaping of Rabbinic Legal Tradition", *The Cambridge Companion to the Talmud and Rabbinic Literature* (eds. C. E. Fonrobert and M. S. Jaffee. Cambridge: Cambridge University Press, 2007), pp. 170-175, 185, 189-190; 191-192; ibid, "Returnable Gifts in Rabbinic and Sasanian Law", *Irano-Judaica* 6 (2008), pp. 139-184; הנ"ל, "ישיבות בבל ובתי דין פרסיים בתקופה האמוראית והבתר־אמוראית", ישיבות ובתי מדרשות (עורך: ע' אטקס), ירושלים תשס"ז, עמ' 55-31; הנ"ל, "מעשה בשתי עיירות: מחוזא ופומבדיתא כמייצגות שתי תרבויות הלכתיות", תורה לשמה: מחקרים במדעי היהדות לכבוד פרופסור שמא יהודה פרידמן (עורכים: ד' גולינקין ואחרים),

דחוקה ביותר. תופעה זו חוזרת על עצמה לא רק במקבילות של כמה מן המחלוקות בירושלמי, אלא גם במחלוקות שאין להן כלל מקבילות בבבלי.[9] כיצד ניתן לייחס את מקור המתודולוגיה הפרשנית או הפסיקתית של שני האמוראים לעורך בן המאה השישית לסה"נ בבבל (כפי שנטען לאחרונה[10]), אם היא כבר מתועדת בשיטתיות ובצורה עקבית במחלוקותיהם בירושלמי, ובמיוחד במחלוקות שאין להן כלל מקבילות בבבלי? טענתי היא, כי יש להיזהר מכל קביעה היסטורית גורפת המבטלת את מהימנותן של מימרות האמוראים בבבלי. אכן, בעקבות הקורלציה בממצאים בין התלמודים מומחשת מידת הזהירות שלדעתנו יש לנקוט בכל קביעה היסטורית גורפת המבטלת את מהימנותן של מימרות האמוראים בבבלי.[11]

ב

אמחיש את דבריי בקצרה באמצעות מחקר בו עסקתי לאחרונה בתחום זה, המתרכז בדרכו של שמואל בהכרעת ההלכה בין מחלוקות תנאים.[12] שמואל הינו אמורא בבלי בן הדור הראשון, ומן הדמויות הדומיננטיות העוסקים בתורתם של אמוראי הדורות הבאים. מחקרים רבים הראו כיצד שמואל היה מוטמע בתרבות הפרסית, ומי שהיה אחראי לטרנספורמציה של ההלכה התנאית בבבל.[13] לאור נתונים אלה,

ירושלים-ניו־יורק תשס"ח, עמ' 36-37; הנ"ל, "'כי אקני לה – אדעתא למיקם קמיה, אדעתא למשקל ולמיפק לא אקני לה' (כתובות נד ע"א): זכויות האישה בנכסיה בתורת מחוזא", סידרא כד-כה (תשע"א), עמ' 39-47.

9. לניתוח המחלוקות, ראה: ב"ש כהן, "רב ששת לעומת רב נחמן: שתי שיטות פרשניות למקורות תנאיים", *HUCA* 76 (2005), עמ' יא-לב.

10. מ' לביא, "הפסיפסיפור התלמודי: בין הוראת התורה לגדולה וגאולה – סיפורי רבי ורבי חייא כדוגמא לשחזור פרק בדימוי העבר התנאי בתלמוד הבבלי", *JSIJ* 8 (2009), עמ' 90-91, הערה 136.

11. לדוגמא נוספת הממחישה את קיומם של מאפיינים מתודולוגיים במחלוקות בין ר' יוחנן לריש לקיש בשני התלמודים, ראה: א' גולדברג, "גישותיהם השונות של רבי יוחנן של ריש לקיש לשאלת יחסה של המשנה אל התוספתא ואל הברייתא", דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות, ג, ירושלים תשמ"א, עמ' 109-116 (הנ"ל, צורה ועריכה בספרות חז"ל: מחקרים ספרותיים במשנה, תוספתא, מדרשי הלכה, מדרשי אגדה ותלמוד, ירושלים 2011, עמ' 211-218). גולדברג לא ניתח את כלל מחלוקותיהם של השניים בתלמודים, ואף לא עסק במשמעות העולה מממצאים אלה לשאלת מהימנות מימרות האמוראים בבבלי.

12. הממצאים שלהלן מבוססים על מאמרי "'אמר שמואל הלכתא': לבחינת דרך פסיקת ההלכה של שמואל בתלמודים", *JSIJ* 12 (2013), עמ' 1-32.

13. מפאת קוצר היריעה נציין רק כמה מן המחקרים הבולטים בנושא זה: D. Hoffmann, *Mar Samuel*: *Rector der Jüdischen Akademie zu Nehardea in Babylonien: Lebensbild eines Talmudisch,* I, Leipzig 1873; צ"ה גרץ, דברי ימי ישראל, כרך ב, וורשא תרנ"ג (מהדורת צילום: ירושלים תשל"ב), עמ' 357-361; W. Bacher, *Die Agada der Babylonischen*

עולות שאלות נוספות על דרכו של שמואל, כגון: מה היה יחסו של שמואל למשנה, וכיצד יישם את מסורת ההלכה הארצישראלית בבבל? באיזו מידה שמואל מיצג גישה "בבלית" ייחודית בניגוד למסורת ארץ־ישראל? ניסינו להשיב על שאלות אלה באמצעות ניתוחן של למעלה ממאה ושלושים פסקי הלכה המיוחסים לשמואל בתלמודים המנוסחים בצורה אפודיקטית (ללא נימוקים) – "אמר שמואל: הלכה כ-X"/"אין הלכה כ-X"/"הלכה כמי שאומר". רובו של הקובץ ממוקד בתחומי הלכה קונקרטיים בדיני איסור והיתר (תפילה, שבתות ומועדים, גיטין וקידושין, ריבית, ירושות וצוואות, עבודה זרה, נידה), ומיעוטו בדיני ממונות. באמצעות פסקים אלה ניתן לבחון האם קיימות איזו שהן מסורות "בבליות" אותן שמואל מביא לידי ביטוי בבבל, או דרך פסיקה ייחודית בהשוואה אל רב, או אל אמוראי הדורות המאוחרים לו. ניתוח זה מעלה שתי תופעות החוזרות על עצמן בשיטתיות בשני התלמודים:

(1) ההכרעה כדעת המקל

בשמונים וארבעה פסקים בתלמודים, שהם כ-65% מכלל פסקיו, נוטה שמואל בשיטתיות על פי העמדה התנאית המקִלה או ה'גמישה' ביותר.[14] כשפרושים לפניו מגוון עמדות הלכתיות בנושא אחד במקורות תנאיים שונים, שמואל מכריע כעמדה ההלכתית המקלה. קו מתודי זה מתבטא בהכרעותיו כתנאים בברייתא (נגד המשנה), במחלוקותיו עם רב ועם אמוראים המאוחרים לו, בכללי פסיקה המיוחסים לו ("הלכה כדברי המֵקל באבל" ו"הלכה כדברי המֵקל בעירובין")[15] ואף ביחסם של

Amoräer, Hildesheim 1967, pp. 33-40; א"ה ווייס, דור דור ודורשיו, כרך ג, ירושלים-תל אביב תשכ"ד, עמ' 146-156; י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, כרך א, ירושלים תש"ס, עמ' 212-234; P. R. Weis, "The Controversies of Rab and Samuel and the Tosefta", *Journal of Semitic Studies* 3 (1958), pp. 288-297; ד' גורדיס, על פרשנות רב ושמואל למשנה ובריתא: חלק ראשון: נימוקי הלכה ואוקימתות, עבודת דוקטור, בית המדרש לרבנים, ניו־יורק תש"מ; B. M. Bokser, *Samuel's Commentary on the Mishna: It's Nature, Forms, and Content*, Leiden, 1975; idem, *Post Mishnaic Judaism in Transition (Samuel on Berakhot and the Beginnings of Gemara)*, California 1980; א"ב הלבני, כללי פסק ההלכה בתלמוד, לוד תשנ"ט, עמ' 84-98, 107; R. Kalmin, 'Changing Amoraic Attitudes Toward the Authority and Statements of Rav and Shmuel: A Study of the Talmud as A Historical Source', *HUCA* 63 (1992), pp. 83-106; י' קלמן, האוקימתא האמוראית "הכא במאי עסיקינן" המתייחסת למקורות התנאיים – טיבה, אופייה וצורתה, עבודת דוקטור, אוניברסיטת בר־אילן, רמת־גן תשס"ב, עמ' 41-89; אלמן, פרסית (לעיל, הערה 8), עמ' 184, 192; idem, "Jewish Acculturation to Persian Norms at the End of the Parthian Period", in *The Parthian Empire and Its Religions: Studies in the Dynamics of Religious Diversity* (ed. P. Wick and M. Zehnder), Mörlenbach 2012, pp. 151-161

14. לרשימה מפורטת של כל הפסקים האלה ראה: כהן, "אמר שמואל: הלכתא" (לעיל, הערה 12), נספח ב.
15. בבלי, מועד קטן יט ע"ב (ומקבילות) לכלל הראשון (בירושלמי, מועד קטן ג, א [פב ע"א],

אמוראים מאוחרים (או ה'סתם') לפסקיו. במקרים שרב ושמואל נמצאים שותפים לאותה הכרעה הלכתית (כגון במונחים 'רב ושמואל דאמרי תרוייהו'/'רב ושמואל תריהון אמרין') מדובר בדעת המֵקל. תופעה זו ייחודית היא לשמואל, והיא איננה קיימת בקובצי פסק ההלכה מסוג "הלכה..."/"הלכתא..." של רב או של אמוראים המאוחרים לשמואל.[16] נראה, שמתודת פסיקה זו של שמואל היא ביטוי נוסף (על זו שכבר צוינה במחקר[17]) למאמץ כולל שמטרתו ליישם את מסורת ההלכה התנאית ולאפשר את שילובה בחיי היום־יום בבבל בדרך מיטבית. למגמה יש כמה מקרים חריגים, וכמה מהם כרוכים בתופעה השנייה שתידון להלן בדרכו של שמואל – ההכרעה כ'תנאים בבלים' (ראה להלן). נמחיש את המגמה הזו בדרכו של שמואל, באמצעות דוגמא מייצגת מן הירושלמי, הממחישה את הזיקה בין ההכרעה כדעת התנא המקל לבין המציאות הקונקרטית בבבל.

ירושלמי, ברכות ו, ב (י ע"ב):[18] תני: ר' יוסי או': כל המשנה על המטבע שטבעו חכמ' – לא יצא ידי חובתו. ר' יודה או': כל שנשתנה מברייתו ולא שינה ברכתו – לא יצא. ר' מאיר או': אפי' אמ': ברוך שברא החפץ הזה, מה נאה הוא זה – יצא. ר' יעקב בר אחא בשם שמואל: הל' כר' מאיר. מילתיה דרב אמרה כן: חד פרסוי אתא לגבי רב [וא"ל]: בגין דאנא אכל פיסתי [ולא אנא חכים] מברכא עליה ואנא אמר 'ברוך דברא הדין פסא' – נפיק אנא ידי חובתי? אמ' ליה: אין.

בברייתא נחלקו ר' מאיר ור' יוסי בדבר מי ששינה ממטבע שטבעו חכמים בברכות ולא אמר שם ומלכות. ר' יוסי מציג עמדה פורמלית האוסרת כל סטייה מנוסח הברכה הקבוע, ור' מאיר מגלה גמישות הלכתית ומוציא ידי חובה אף את מי שלא הזכיר שם ומלכות במפורש כל זמן שניכר מתוך לשונו שכוונתו לשם שמים.[19] שמואל, כדרכו, הכריע כדעת ר' מאיר נגד ר' יוסי – תופעה בולטת נוכח הנטייה בימי רבי להכריע כדעת ר' יוסי מחבֵריו.[20] להכרעה כר' מאיר יש ביטוי מעשי בבבל בדורו של שמואל,

מיוחס הכלל לר' יהושע בן לוי). ראה ירושלמי, עירובין א, א (יח ע"ב) על הכלל השני (בבבלי, עירובין מו ע"א מיוחס הכלל לר' יהושע בן לוי). לשאלה מדוע נקט שמואל דווקא בהלכות עירובין ואבלות בניסוח כולל, ראה כהן, "אמר שמואל: הלכתא", עמ' 8, הערה 49.

16. ראה: כהן, "אמר שמואל הלכתא" (לעיל, הערה 12), עמ' 9, הערה 52.
17. בספרות הנזכרת לעיל, הערה 13.
18. לשינויי הנוסח ולמקבילות של הסוגיה, ראה: כהן, שם, עמ' 14-15.
19. ליברמן, תוספתא כפשוטה: סדר זרעים, חלק א, ניו־יורק תשט"ו, עמ' 60.
20. על הנטייה להכריע כדעת ר' יוסי, ראה: א"א אורבך, "מסורת והלכה", תרביץ נ (תשמ"א), עמ' 151 הערה 72; א"ב הלבני, כללי פסק ההלכה בתלמוד, לוד תשנ"ט, עמ' 79-80; י' ברנדס, "מהפכת הפסיקה של ר' יוחנן: כללי הפסיקה", בדרכי שלום: עיונים בהגות יהודית מוגשים לשלום רוזנברג (עורך: ב' איש־שלום), ירושלים תשס"ז, עמ' 524-525. אכן, פסיקה זו נתפשת כמנוגדת לכלל "הלכה כר' יוסי" אף אצל הראשונים. ראה: ש' ליברמן (מהדיר), הלכות הירושלמי לרבינו משה בן מיימון ז"ל, ניו־יורק תש"ח, עמ' מ, סימן ז; ב' רטנר, אהבת ציון וירושלים: מסכת ברכות, וילנא תרס"א, עמ' 151-152.

כמומחש בשאלתו של היהודי ("חד פרסוי") מרב על נוסח ברכה הרגיל בפיו, שאין בו שם ומלכות. מהכרעתו של רב אליבא דר' מאיר הוסק כי אף הוא נקט עמדה פרגמטית זו ("מילתיה דרב אמרה כן"[21]). מקור זה ממחיש שיקול דומה בהכרעת ההלכה של שמואל, ויש תיעוד מעשי להכרעה זו כבר בראשית תקופת האמוראים.

(2) ההכרעה כ"תנאים בבליים"

בהכרעותיו ההלכתיות נקט שמואל תמיד כדעתם של תנאים בעלי זיקה מובהקת לבבל הקדם־תלמודית, כשאלה נזכרים במקור התנאי שלפניו (הלל,[22] נחום המדי,[23] ר' יהודה בן בתרה,[24] חנניה [בן אחי ר' יהושע],[25] ר' חייא[26]). במקרים אלה הכרעותיו

21. להוראתו של מונח זה בירושלמי, ראה: ל' מוסקוביץ, הטרמינולוגיה של הירושלמי: המונחים העיקריים, ירושלים תשס"ט, עמ' 433-436; מ' עסיס, אוצר לשונות ירושלמיים, כרך ב, ניו־יורק תש"ע, עמ' 1019-1020.
22. על מוצאו הבבלי של הלל, ראה: י' גפני, יהודי בבל בתקופת התלמוד, ירושלים תשנ"א, עמ' 71, ושם הערה 68.
23. על נחום המדי, ראה בעיקר: ז' פרנקל, דרכי המשנה, ורשה תרפ"ג, עמ' 65; ב"ז באכר, אגדות התנאים (תרגם: א"ז רבינוביץ'), כרך א: 2, ברלין תרפ"ב, עמ' 88 הערה 1; י' ברילל, מבוא המשנה, כרך א, פרנקפורט תרל"ו (מהדורת צילום: ירושלים תש"ל), עמ' 55; א' היימאן, תולדות תנאים ואמוראים, כרך ג, לונדון תר"ע, עמ' 921-922; ח' אלבק, מבוא למשנה, ירושלים תשכ"ז, עמ' 220; J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, vol. 1, Leiden 1965, p. 113 n. 1; גפני, יהודי בבל (לעיל, הערה 22), עמ' 22; D. Goodblatt, "The Jews in the Parthian Period: What We Don't Know", *Judaea-Palaestina, Babylon and Rome, Jews in Antiquity* (eds. B. Isaac, Y. Shahar), Tübingen 2012, p. 265. על היהודים במדי בתקופה הפרתית, ראה: גפני, יהודי בבל (לעיל, הערה 22), עמ' 22; גודבלאט, שם עמ' 265.
24. ראה בעיקר: S. Funk, *Die Juden in Babylonien 200-500*, vol. 1, Berlin 1902, p. 7; ברילל, מבוא המשנה (לעיל, הערה 23), עמ' 30; ב"ז באכר, אגדות התנאים, כרך א, חלק ב, ברלין תרפ"ב, עמ' 102; י"א הלוי, דורות הראשונים, כרך ה, ברלין-וינה תרפ"ג, עמ' 681-688; היימאן, תולדות (לעיל, הערה 23), כרך א, עמ' 425; גפני, יהודי בבל (לעיל, הערה 22), עמ' 77; א' אופנהיימר, "המרכז בנציבין בתקופת המשנה", אומה ותולדותיה (עורך: מ' שטרן), חלק א, ירושלים תשמ"ג, עמ' 141-150; A. Oppenheimer, *Babylonia Judaica in the Talmudic Period*, Wiesbaden 1983, p. 331; הנ"ל, "נהרדעא ונציבין בתקופה הפרתית", בר־אילן, כו-כז (תשנ"ה), עמ' 117-130; הנ"ל, "בתי מדרשות בבבל לפני חתימת המשנה", ישיבות ובתי מדרשות (עורך: ע' אטקס), ירושלים תשס"ו, עמ' 20-21.
25. על חנניה וזיקתו לבבל הקדם־תלמודית, ראה בעיקר: גפני, יהודי בבל (לעיל, הערה 22), עמ' 79; I. Gafni, *Land, Center and Diaspora: Jewish Constructs in Late Antiquity*, Sheffield 1997, pp. 107-111; A. Oppenheimer, *Between Rome and Babylon: Studies in Jewish Leadership and Society*, Tübingen 2005, pp. 384-393. והשווה: D. Goodblatt, "The Jews in Babylonia, 66-235 CE", *Cambridge History of Judaism* 4 (2006), p. 89; הנ"ל, "היהודים בתקופה הפרתית", עמ' 275-276.
26. על מוצאו הבבלי, ראה: ע' מאיר, רבי יהודה הנשיא: דיוקנו של מנהיג במסורות ארץ ישראל ובבל, תל־אביב תשנ"ט, עמ' 69-70.

הן כדעת יחיד במשנה או בברייתא, ואין בדברי התנאים האלה זיקה בהכרח לתנאי מחיה או לריאליה של בבל (השונים מאלה שבארץ־ישראל). התופעה חוזרת בשישה עשר מקרים: בשלושה עשר הכרעתו מפורשת כדעת תנא בבלי ('אמר שמואל: הלכה כ[תנא בבלי]'), ובשלושה היא עולה בעקיפין נוכח עדות מקבילה בירושלמי שבה דווח כי עמדה הלכתית דומה נקט 'תנא בבלי'.[27] ואף כאן לא מצאנו לתופעה זו מקבילה בקובצי הפסקים של 'הלכה'/'הלכתא' המאוחרים לשמואל. נראה שאין מדובר אלא בביטוי נוסף לתחושות של לוקאל־פטריוטיזם בקרב אמוראי בבל לעומת אמוראי ארץ־ישראל, תופעה שדן בה בהרחבה י' גפני.[28] מן המקורות עולה עוד ש'נאמנותו' למסורת ההלכה משמם של תנאים בבליים הייתה הדומיננטית מבין שתי מגמות הפסיקה של שמואל. בהכרעותיו של שמואל ניתן לאתר מגמה כפולה: מצד אחד ניסיון להשליט את מסורת ארץ־ישראל התנאית בבבל, ומצד אחר העדפה למסורות הלכה שמוצאן מ'תנאים בבלים' (במשנת רבי או מחוצה לה). נמחיש את שיטתו באמצעות דוגמא מייצגת, ואת השלכותיה:

בבלי, בבא מציעא עה ע"א:[29]

משנה: לא יאמר אדם לחבירו 'הלוויני כור חיטין ואני נותן לך לגורן', אלא אומ[ר] לו: 'עד שיבא בני או עד שאמצא מפתח'. הלל אסר. וכך היה הלל אומ[ר]: לא תלוה אשה ככר לחברתה עד שתעשינו דמים, שמא יוקירו החיטין, ונמצאו באות לידי ריבית. גמ': אמר רב נחמן אמר שמואל: הלכה כ[דברי] הלל. ולית הלכתא כוותיה.[30]

27. עירובין מב ע"ב-מג ע"א (מתאים לפסיקת חנניה בברייתא בבבלי שם וירושלמי, עירובין ד, א [כא ע"ד]); ביצה כד ע"א (מתאים לפסיקת ר' חייא בברייתא בירושלמי, ביצה ג, ב [סב ע"א]); עבודה זרה עד ע"א (מתאים לפסיקת ר' יהודה בן בתרה בירושלמי, עבודה זרה ב, ג [מא ע"ב]).

28. גפני, יהודי בבל (לעיל, הערה 22), עמ' 119-125; הנ"ל, מרכז ותפוצה (לעיל, הערה 25), עמ' 41-57; כהן, אמוראי נהרדעא (לעיל, הערה 3), עמ' 10-11, ובספרות הנזכרת שם בהערות 50-52.

29. לשינויי הנוסח ולמקבילות, ראה: כהן, "אמר שמואל: הלכתא" (לעיל, הערה 12), עמ' 19-20.

30. לפסקי הלכה אנונימיים הפותחים במונחים "והלכתא"/"ולית הלכתא" הרגילים בסופן של סוגיות ושמקורם בחיבורי ההלכה של הגאונים, ראה בעיקר: י"ש שפיגל, הוספות מאוחרות (סבוראיות) בתלמוד הבבלי, עבודת דוקטור, אוניברסיטת תל־אביב תשל"ז, עמ' 152-219; ש"י פרידמן, "הוספות וקטעי 'סברא' בפרק החובל (ב"ק פ"ח)", תרביץ מ (תשל"א), עמ' 432-434; הנ"ל, תלמוד ערוך: פרק השוכר את האומנין, הפירושים, ירושלים תשנ"ז, עמ' 201; ד' הלבני, מקורות ומסורות: מסכת בבא בתרא, ירושלים תשס"ח, עמ' ריט-רכ; נ' דנציג, "מתלמוד על פה לתלמוד כתוב: על דרך מסירת התלמוד הבבלי ולימודו בימי הביניים", שנתון בר־אילן ל־ל"א (תשס"ו), עמ' 68. אף הפסיקה הסתמית הפותחת בביטוי "ולית הלכתא כוותיה" בבבלי מזוהה כבתר־אמוראית, ובכלל זה הפסק שלפנינו. ראה שפיגל, הוספות מאוחרות (לעיל), עמ' 195-201, ושם בעמ' 201.

תנא קמא אוסר הלוואה של 'סאה בסאה' שמא במועד הפירעון, בשעת הגורן,[31] ערך כור החיטים יתייקר, ונמצא כי הלווה משלם ריבית (דרבנן). הלוואה זו הותרה כאשר יש ללווה כור חיטים בביתו בשעת ההלוואה, ונמצא שקנאן המלווה ברגע ההלוואה, וברשותו של המלווה הן הוקרו.[32] אבל הלל החמיר ואסר הלוואת 'סאה בסאה', משום ש'מי שאומר עד שיבא בני חייב באחריותו אם נאבד, ואז נעשה כהלואה'.[33] שמואל הכריע כדעתו של הלל (כמתועד גם בירושלמי, בבא מציעא ה, ט [י ע"ד]), אף שהיא דעת יחיד, ומכאן אפשר להסביר מדוע נדחתה הכרעת שמואל מן ההלכה על ידי הפסק הסתמי המאוחר ('ולית הלכתא כוותיה').[34]

ג

לסיכום, נראה שיש למתן את הגישה הקיצונית הרואה בבבלי יצירה מאוחרת, שמקורה בעורך בבלי, בן המאה החמישית או השישית. ניתוח זהיר של התרומה הספרותית המיוחסת לאמוראי בבל בשני התלמודים, מלמד על קיומן של דפוסי חשיבה ייחודיים, המתבטאים בשיטות פסיקה ופרשנות למקורות תנאיים. פעמים רבות, רק מחקר מעמיק ושיטתי של התרומה הספרותית של האמורא בתלמוד חושף את דרכו בפרשנות ובפסיקת ההלכה, ואלה מתועדים היטב גם בספרותו בירושלמי.[35]

31. S. Krauss, *Talmudische Archäologie*, vol. 2, Leipzig 1910-1912, p. 575 n. 271; אלבק, מבוא למשנה (לעיל, הערה 23), עמ' 178.

32. ריצ"ד, חידושי הריצ"ד: סדר מועד, כרך ג, ירושלים תשמ"א, עמ' קצו, ד"ה: "לא יאמר"; א' גלובוס, "רבית", המשפט, ב (תרפ"ח), עמ' 29; ח"ז דימיטרובסקי, תלמוד בבלי עם תרגום עברי ופרוש חדש, חלופי גרסאות ומראי־מקומות: בבא מציעא, ירושלים תשי"ב, עמ' 138, שורה 903; A. Cohen, *The Development of the Prohibition Against Usury in Jewish Law During the Mishnaic and Talmudic Periods*, Master's Thesis: Concordia University, Montreal 1974, pp. 84-85.

33. ריצ"ד, חידושי הריצ"ד (לעיל, הערה 32), כרך ג, עמ' קצו, ד"ה: 'לא יאמר'. פירוש זה עולה גם מנוסח הברייתא בתוספתא, בבא מציעא פ"ו ה"י (מהדורת ליברמן, עמ' 95), ועיין בדברי ש' ליברמן, תוספתא כפשוטה: סדר נזיקין, חלק ט, ניו־יורק תשמ"ח, עמ' 238-239.

34. אורבך, "מסורת והלכה" (לעיל, הערה 20), עמ' 71. לפסקי ההלכה האנונימיים מסוג "ולית הלכתא כוותיה" המאוחרים ראה לעיל, הערה 30.

35. בניגוד לדעה הרווחת במחקר, א' גריי סבורה כי עורכי הבבלי של מסכת עבודה זרה הכירו ואף הושפעו מן הירושלמי שלנו:

> ...the redactors of tractate Avodah Zarah of the Babylonian Talmud were indeed aware of, and influenced by, elements of the structure and content of tractate Avodah Zarah of the Palestinian Talmud. They did not passively incorporate parts of the earlier Talmud, but selected, rejected, and reworked the portions they adopted in ways calculated to make them conform to Babylonian Rabbinic linguistic, cultural, and religious norms (A. Gray, *A Talmud in Exile: The Influence of Yerushalmi Avodah Zarah on the Formation of Bavli Avodah Zarak*, Providence 2005, p 8).

לפיכך, הטענה שהמתודולוגיה ההלכתית והפרשנית של האמוראים (ולא רק תפישה רעיונית או הלכה המיוחסת להם) נוצרו בידי עורך/עורכים מאוחרים, נראית רחוקה. נראה, שאין די בשיקולים ספרותיים צרים או בתופעות כלליות המוכרות בעולם העתיק כדי לקבוע את מידת מהימנותן של מימרות האמוראים בבבלי.[36] הדברים הרבה יותר מורכבים מאשר קביעה פשטנית וגורפת על אמינותם של כלל המימרות בבבלי כ"לא אמינות", ללא ניתוח שיטתי ומקיף של כל מקרה ומקרה לגופו.

והשווה עם ספרות המחקר המצוינת על ידה שם, בעמ' 9 הערה 26. על המופיע שם, יש להוסיף: י' ברודי, "תרומת הירושלמי לתיארוך 'סתם התלמוד'", מלאכת מחשבת: קובץ מאמרים בנושאי עריכה והתפתחות של הספרות התלמודית (עורכים: א' עמית וא' שמש), רמת־גן 2011, עמ' 30 הערה 4. ואולם, אפילו קיבלנו עמדה זו, אין היא אלא המחשה לקיומם של מקורות אמוראיים ארצישראליים קדומים על דרכו של שמואל שהיו לפני העורך הבבלי, גם אם נניח (ואין זו כלל טענתה של גריי) שהוא יצר על פיהם, באופן "פיקטיבי", את שיטת שמואל בסוגיות הבבלי.

36. חלק ניכר משיקולים אלה הובילו אף לטענה דומה ביחס לאמינותו של חומר תנאי המצוטט על ידי אמוראים בבבלי, שלא באמצעות המונחים הרגילים לציון ברייתות "תניא" ו"תנו רבנן". לבחינה מחודשת של טיעונים אלה, ראה עתה: B.S. Cohen, *For Out of Babylonia Shall Come Torah and the Word of the Lord from Nehar Peqod: The Quest for Babylonian Tannaitic Traditions*, Leiden 2017 [forthcoming].

מסירות נפש ופיקוח נפש בתלמוד הירושלמי

לייב מוסקוביץ

האם רשאי אדם למסור את נפשו במצבים של פיקוח נפש שבהם נפסק שמותר לעבור ולא ליהרג? בשאלה זו נחלקו הראשונים, וידועים דברי הרמב"ם בהלכות יסודי התורה ה, ד:

> כל מי שנאמר בו 'יעבור ואל יהרג' ונהרג ולא עבר, הרי זה מתחייב בנפשו.

דברים דומים כתב הרמב"ן (מלחמת ה' לסנהדרין עד ע"ב), תוך הסתמכות על מקורות תלמודיים שונים, ובכללם הירושלמי:

> [...] ולא מצית למימר [=ואינך יכול לומר] לפנים משורת הדין [=שרשאי למסור את הנפש] [...] שהרי מקרא צווח ואומר 'ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש' [...] וכן אמרו בירושלמי [...] אלמא לא הוי מסרי נפשייהו לקטלא בלפנים משורת הדין [=מכאן שלא היו מוסרים נפשם להריגה לפנים משורת הדין].

ברם מנגד כתבו התוספות (ע"ז כז ע"ב, ד"ה יכול אפילו בפרהסיא):

> ואם רצה להחמיר על עצמו אפי' בשאר מצות רשאי, כמו ר' אבא בר זימרא [!] דירושלמי.

למעשה, השאלה אם אדם רשאי למסור את נפשו במקום שאין חובה לעשות כן היא פרט אחד מתוך סוגיה גדולה, רחבה ומורכבת – סוגיית פיקוח נפש לפי ספרות ההלכה בכלל וספרות חז"ל בפרט. סוגיה זו נידונה בהרחבה הן בספרות הפסיקה הקלסית והן בספרות המחקר.[1] כאן נבקש לדון בהיבט אחד של הסוגיה – שיטת הירושלמי בנידון, במיוחד לאור פרשנותה אצל הראשונים, וזאת בין היתר לאור העובדה שראשונים שונים הסיקו ממנה מסקנות הפוכות, כאמור לעיל. וכך שנינו בירושלמי (שביעית פ"ד ה"ב, לה ע"א-ע"ב = סנהדרין פ"ג ה"ו, כא ע"ב, בתרגום):[2]

1. ובכלל זה עבודת דוקטור מקיפה שנכתבה על נושא זה במחלקה לתלמוד: א' רייך, 'מסירת הנפש על קיום המצוות: אידיאולוגיות ותמורות מספרות חז"ל עד אשכנז הקדומה', עבודת דוקטור, רמת־גן 2011.
2. הוספות פרשניות משלי הובאו במרכאות בסוגריים עגולים.

א

ר' ינאי שיהו הורה שיהו חורשין חרישה ראשונה ('בשביעית') [...]
ר' זעירא [...] בשם ר' שמעון בן יוצדק, נמנו בעליית בית לבזה בלוד על כל התורה [...] אם יאמר גוי לישראל לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה, חוץ מעבודה זרה וגילוי עריות ושפיכות דמים, יעבור ולא ייהרג [...]
ר' יונה ור' יוסה הורו לאפות ('לחם') לארסקינס ('קצין רומי') בשבת [...]

ב

ר' אבא בר זמינא היה עובד כחייט אצל רומאי אחד ברומי. הביא לו ('הרומאי') בשר נבלה, אמר לו: אכול!
אמר לו ('ר' אבא'): אינני אוכל!
אמר לו: אכול, שאם לא כן אהרוג אותך!
אמור לו ('ר' אבא'): אם אתה רוצה להרוג, הרוג, שאינני אוכל בשר נבלה!
אמר לו: מי הודיעך שאילו היית אוכל הייתי הורגך – אם אתה יהודי ('תהיה') יהודי, ואם רומאי, רומאי! ('אם אתה יהודי, תהיה יהודי עד הסוף ואל תאכל, ורק אם אתה רומאי, תוכל להתנהג בהתאם ולאכול').
אמר ר' מנא: אילו שמע ר' אבא בר זמינא דברי החכמים ('שאמרו לעיל שיש לעבור ולא ליהרג בכגון זה'), הוא היה הולך (='מת').[3]

סוגיה זו נחלקת לשני חלקים. החלק הראשון הוא בעל אופי הלכתי מובהק, ומופיעות בו קביעוֹת הלכתיות מפורשות וחד משמעיות: במקרים הרגילים של פיקוח נפש, שאינם בפרהסיה ואינם כרוכים בעברה על אחת משלוש העברות החמורות, חל הדין ש'יעבור ולא ייהרג'. לא ברור מן הדיון כאן אם דין זה הוא בגדר חובה, שחייב האדם לעבור ואסור לו ליהרג, או שיש רשות לאדם למסור את הנפש בכגון זה, ו'לא ייהרג' פירושו שאינו חייב ליהרג, אולם נראה שפשטות הלשון נוטה יותר לפירוש הראשון. בכל מקרה, מפורש בסוגיה שגדולי האמוראים בארץ ישראל הורו לציבור הלכה למעשה לעבור על איסורים במקרים כאלה.

החלק השני של הסוגיה הוא בעל אופי אגדי, ועיקרו תיאור מעשה חכמים

3. הדפוס הראשון והדפוסים שנדפסו בעקבותיו גורסים (בעקבות הערה של סופר כתב היד) 'מיכל' ('אוכל') במקום 'מיזל' ('הולך'), אולם אין ספק שהגרסה שתרגמנו כאן, שהיא גרסת כ"י ליידן המקורית, המקוימת על ידי המקבילה והראשונים, היא הנכונה. ראה למשל י"נ אפשטיין, 'מדקדוקי ירושלמי – כתב יד ליידן', בתוך מחקרים בספרות התלמוד ובלשונות שמיות (בעריכת ע"צ מלמד), ב, ירושלים תשמ"ח, עמ' 315; ב' רטנר, אהבת ציון וירושלים, שביעית, וילנא תרס"ח, עמ' 31. לשימוש בשורש 'אזל' (='הלך') במובן 'מת' – תופעה שכמותה מצאנו גם בעברית המודרנית, וכן בשפות שמיות עתיקות – ראה למשל אפשטיין, שם; M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic*, Ramat-Gan 1990, pp. 43-44; ש"מ פאול, 'מוות בלא עת בשפות השמיות', בתוך: ש' יפת (עורכת), המקרא בראי מפרשיו, ספר זיכרון שרה קמין, ירושלים תשנ"ד, עמ' 578 הערה 18.

('עובדא') ולא הצגת קביעות הלכתיות או דיון בהן. כאן מסופר שר' אבא בר זמינא היה מוכן למסור את נפשו אף על פי שלאור החלק הקודם של הסוגיה לא היה חייב לעשות כן, שהרי מדובר כאן בעברה הנעברת בצנעה שאינה נמנית עם שלוש העברות החמורות. ואכן, דווקא בזכות נכונותו של ר' אבא בר זמינא למסור את הנפש הוא ניצל. נמצא שלפנינו 'מעשה רב' המאשש את התפיסה שאדם רשאי למסור את נפשו במצבים של פיקוח נפש, ונראה שגם הסוף הטוב של הסיפור מאשש עמדה זו.

חלק זה של הסוגיה נחתם בקביעתו של ר' מנא שאילו שמע ר' אבא בר זמינא דברי החכמים היה מת. שתי מסקנות עולות מקביעה זו. ראשית, במישור הפרשני, עולה שלדעת ר' מנא 'דברי החכמים' שבחלק הקודם של הסוגיה סותרים את התנהגותו של ר' אבא בר זמינא, ומכאן שפירושם הוא שבמצב של פיקוח נפש האדם חייב לעבור ואסור לו למסור את הנפש. שנית, במישור ההלכתי, נראה ש'דברי חכמים' אלה נתפסו כפסיקה מחייבת,[4] שהרי ר' מנא קבע שאילו ר' אבא בר זמינא היו שומע אותם היה מת, ומכאן שאילו היה שומע אותם היה נוהג לפיהם.[5] עם זאת, עדיין יש מקום לדון בנימת דברי ר' מנא ומטרת אמירתם. אפשר שאין כאן אלא קביעה עובדתית יבשה, הנטולה סאבטקסט לצד זה או אחר בנוגע לשאלת מסירות נפש במצבים של פיקוח נפש. ברם דומה שאין להוציא מכלל אפשרות שמדברי ר' מנא משתמעת ביקורת על פסיקת החכמים, שבמקרה דנן הייתה מביאה לאסון אילו נהג ר' אבא בר זמינא לפיה, או שמא דווקא על ר' אבא בר זמינא עצמו שנהג שלא כהלכה, אף על פי שבסופו של דבר נתמזל מזלו וניצל עקב כך; אך כאמור, קשה להכריע בין האפשרויות השונות.[6]

ראוי להתייחס גם לעמדתו של ר' אבא בר זמינא עצמו בנוגע לאותם 'דברי חכמים' שלדעת ר' מנא ר' אבא בר זמינא לא שמע אותם. האם ר' אבא בר זמינא אכן לא שמע פסיקה זו, אך אילו היה שומע היה מציית? או שמא אכן שמע את הדברים,[7] אלא שלא ציית להם מכיוון שסבר שאין הלכה כמותם, לפחות בכל הקשור לאפשרות למסור את הנפש במקום שאין חובה לעשות כן? לחלופין, שמא ר' אבא בר זמינא 'שמע' את דברי חכמים ואף פעל בהתאם לפי הבנתו, אלא שהבינם באופן

4. ושמא, ליתר דיוק, היו נתפסים כפסיקה מחייבת אצל ר' אבא בר זמינא לפי הבנת ר' מנא. ראה להלן בפנים.

5. מסקנה זו מושתתת על ההנחה שהמילה 'שמע' בטקסט מתפרשת במובן 'שומע' ולא במובן 'מציית', ואכן נראה שרק ההוראה הראשונה של פועל זה מתועדת בארמית גלילית; ראה סוקולוף (לעיל הערה 3), עמ' 558, ערך 'שמע'.

6. ודוק, דברי ר' מנא אינם מנוסחים כקביעה או קושיה הלכתית, אלא כאמירה בעלמא, ולפיכך משמעותה ותפקידה אינם ברורים כל צורכם.

7. ואכן, מכיוון שמדובר בהלכה שנמסרה על ידי חכמים רבים, שהייתה מוכרת היטב גם אצל חכמים אחרים בירושלמי וגם בבבלי, קשה מאוד להניח שהדברים לא היו מוכרים לר' אבא בר זמינא.

השונה מהבנת ר׳ מנא לאמור, שבמקרים של פיקוח נפש רשאי האדם לעבור ואינו חייב ליהרג – וזהו אפוא עיקר החידוש של הפסיקה הנ״ל – אך אם ירצה למסור את נפשו ולא לעבור, רשאי. ואף כאן נראה שאין כל הוכחה מתוך הסוגיה עצמה מה הייתה דעת ר׳ אבא בר זמינא.

אף על פי שהנתונים שבידינו אינם מאפשרים הכרעה ברורה בנוגע לספקות שהעלינו בקשר לסוגייתנו, ובמיוחד בנוגע לעמדתה הסופית הלכה למעשה, אבקש להעלות השערה בנוגע למשמעות הסוגיה בכללותה ולפירוש התנהגותו של ר׳ אבא בר זמינא בפרט. כפי שצוין, הסוגיה מורכבת משני חלקים: חלק בעל אופי הלכתי, המציג קביעות הלכתיות ומשא ומתן הלכתי בעקבותיהן, כמקובל בסוגיות הלכתיות, וחלק בעל אופי אגדי, המציג מעשה חכמים, ונראה שלשני חלקים אלה מגמות שונות ואופי שונה. החלק הראשון, כמצופה, מציג את הנורמה ההלכתית המקובלת – ׳יעבור ואל ייהרג׳ – שפירושו, ככל הנראה, שחייבים לעבור ואסור ליהרג. ואילו החלק השני מבקש להציג משהו אחר – התנהלותם של חסידים ואנשי מעשה, שהיא בגדר ׳לפנים משורת הדין׳. ואמנם, נראה כי טכניקה זו של שילוב דברי אגדה בהקשרים הלכתיים כדי לבטא תפיסות שהן בבחינת ׳לפנים משורת הדין׳, ואולי אף מנוגדות לעמדות ההלכתיות המצויות בסוגיה שלִּפְנֵינוּ, מצויה גם במקומות אחרים בשני התלמודים.[8] ואם כנים הדברים, נראה שעורכי סוגייתנו ביקשו כאן בכוונה תחילה לתת ביטוי לשתי העמדות המנוגדות, שכל אחת מהן מתאימה במקרים שונים ובעיקר לקהלי יעד שונים – שיטת ההלכה הצרופה והנורמטיבית, המיועדת לכלל הציבור, והשיטה של ׳מסירות נפש׳ לפנים משורת הדין, המבוטאת באמצעות האגדה, כיאה להלכה המיועדת לחסידים ואנשי מעשה בלבד.[9]

ומכאן לפירושי הראשונים לסוגייתנו ולמסקנות ההלכתיות שהסיקו ממנה. נראה ששתי העמדות שביקשו הראשונים לתלות בסוגייתנו יש להן על מה שיסמוכו.[10] ה׳מעשה רב׳ של ר׳ אבא בר זמינא, שזוכה לאישוש בכך שניצל בסוף הסיפור, מצביע על קיומה של עמדה לגיטימית המאפשרת למסור את הנפש לפנים משורת הדין, ואילו דברי חכמים כפי שהבינם ר׳ מנא – גם אם אין זאת עמדתו של ר׳ מנא עצמו[11]

8. לירושלמי עיין היטב ל׳ מוסקוביץ, ׳לדרכי שילובן של האגדות בירושלמי – בירורים ראשוניים׳, אסופות יא (תשנ״ח), עמ׳ ר הערה 18. לבבלי ראה בהרחבה י׳ פיינטוך, ׳מעשי חכמים והסוגיות המכילות אותם במסכת נזיקין (בבלי)׳, עבודת דוקטור, רמת־גן 2008.

9. אם נפרש את הירושלמי כפי שהוצע כאן, מסתבר שיש לפרש את דברי ר׳ מנא כאפשרות השנייה שהעלינו לעיל, לפיה איננו חולק על ר׳ אבא בר זמינא, אלא הוא מציין את העובדה שר׳ אבא בר זמינא לא נהג כדברי חכמים (לפי הבנתו אותם), ואולי אף רומז שמזל שכך נהג.

10. לאור ניתוח הירושלמי המוצע כאן נראה שאין לקבל את הפרשנות לסוגייתנו והמסקנות שהסיק ממנה סולובייצ׳יק; ראה H. Soloveitchik, ‘Halakhah, Hermeneutics, and Martyrdom’, *Collected Essays*, II, Oxford and Portland, Oregon 2014, pp. 276-278.

11. ראה לעיל, בטקסט שליד הערה 6.

– משקפים תפיסה הפוכה. בהעדר הכרעה מפורשת בסוגיה בין שתי האפשרויות, תומכי שתי העמדות יכלו להסתייע בדברי הסוגיה: השוללים מסירות נפש במצבים של פיקוח נפש יכלו לסמוך על דברי חכמים כפי שהבינם ר' מנא, כפי שעשה הרמב"ן, והמתירים יכלו להצביע על התקדים של ר' אבא בר זמינא, כפי שעשו התוספות.[12] ואמנם, נראה שהמסקנות ההפוכות שהסיקו הראשונים מן הירושלמי נעוצות בעצם מעשה העריכה של הסוגיה,[13] שהרי העורכים הסמיכו זה לצד זה מקורות מנוגדים המשקפים תפיסות שונות, בלי שהעורך האחרון ינקוט עמדה ברורה המבהירה את ה'שורה התחתונה' של הדברים הלכה למעשה.

ומן הדיון התלמודי למישור האקטואלי. דומה שאין נושא בספרות חז"ל המתאים יותר לרבקה מאשר סוגיית מסירות נפש. כמי שעבד לצדך במשך שנים וזכה לראות מקרוב את פעלך – למען הסטודנטים, המרצים, המחלקה והאוניברסיטה – זכיתי ללמוד מסירות נפש אמִתית מהי, וגם להתפעל ממנה. הדרישות שהִצבת בפנינו, מרצי המחלקה ('אתם כאן לעבוד!'), אך יותר מכך מעצמך, היו מקור להשראה, אך למען האמת גם מקור לתסכול כשלא עמדנו בסטנדרטים שלך; והרי גם כאשר לא דרשת את הדברים במפורש, גילמת אותם בהתנהלותך. ברם כעת, עם פרישתך לגמלאות, דומה שתם עידן מסירות הנפש; אפשר 'לשחרר' וליהנות מהחיים. יהי רצון שתזכי ליהנות מן הפרישה עם כל המשפחה ו'להיוולד כל בוקר מחדש', בבריות גופא ונהורא מעליא, עם כל הברכות ממעון הברכות.

12. התוספות כלל אינם מצטטים את דברי ר' מנא. לא ברור אם הדבר נובע מכך שנוסח הירושלמי שעמד לפניהם לא כלל דברים אלה – אפשרות שבהחלט תיתכן לאור טיבם של נוסחי הירושלמי שעמדו לרשותם של בעלי התוספות (ראה למשל ז' פרנקל, מבוא הירושלמי, ברסלאו תר"ל, קלג ע"א, וראה סולובייצ'יק [לעיל, הערה 10], עמ' 277), או שלדעתם אין הכרח להניח שדברי ר' מנא מפריכים את שיטת ר' אבא בר זמינא, שאולי הבין את 'דברי חכמים' באופן שונה (ראה לעיל), ולפיו אין איסור למסור את הנפש במקרים של פיקוח נפש. כמו כן אפשר שאם בעלי התוספות גרסו את דברי ר' מנא בירושלמי, הבינום כמביעים ביקורת על דברי חכמים, וממילא אין בהם כדי לסתור את המסקנה העולה מן המעשה בר' אבא בר זמינא. קיצורו של דבר: אפשר שאי הבאת המימרא של ר' מנא אצל התוספות לא נבעה מגרסה משובשת או מהתעלמות מכוונת, אלא מכך שלדעתם דברי ר' מנא אינם מעלים ואינם מורידים בכל הקשור להבנת המעשה בר' אבא בר זמינא והמסקנות ההלכתיות שיש להסיק ממנו.

13. אינני טוען שעמדות הראשונים השונות נולדו ישירות מתוך העיון הסוגיה, ובהחלט אפשר שמדובר בעמדות עצמאיות שנוצרו ללא כל קשר לדיון שבירושלמי, רק שקיימים סימוכין בתוך הסוגיה העשויים לתמוך בשתי העמדות המצויות אצל הראשונים.

בניית כותל בחצר השותפין: מדיני נזיקין או מדיני שכנים?

מרדכי סבתו

לרבקה
המוציאה והמביאה בכל דבר גדול ודבר קטן
על נשיאה בעול ועל שותפות אמת
בהערכה ובהצלחה

פתיחה

את דין המשנה 'שותפים שרצו לעשות מחיצה בחצר בונים את הכותל באמצע' נימקה סוגיית הבבלי, לפי אחת הלשונות, בדין 'היזק ראייה'. נחלקו המפרשים בהבנת מושג זה. יש שהבינוהו כמשמעו היינו שעניין לנו עם דין בדיני נזיקין,[1] ויש שפירשוהו כהלכה בהלכות שכנים.[2] על פי הבחנה זו ביארו האחרונים כמה וכמה ממחלוקות המפרשים בשאלות שונות בדיני היזק ראייה.[3]

בדבריי הבאים אני מבקש לקשור לדיון זה נקודה העומדת, לעניות דעתי, בתשתית

1. ראו למשל דברי הר"י מגאש למסכת בבא בתרא דף ו ע"ב 'ואף ע"ג דקיימא לן כר' יוסי דאמר על הניזק להרחיק את עצמו, היזק ראיה גירי הוא, ואמרינן מודה רבי יוסי בגירי'.
2. כך ביאר הרב איסר זלמן מלצר את דעת הראב"ד וזו לשונו (הלכות שכנים ב, טז, ד"ה 'והנה'): 'ועל כן נראה דלפי דברינו בדעת הראב"ד עלינו לבאר משנתנו, דשותפין שחלקו את החצר דמחוייבין לעשות כותל משום היזק ראיה, דאינו שעל המזיק להרחיק את עצמו ומשום הרחקת נזקין, דבאמת כל דיני נזקין הם בפ' לא יחפור ופירקין קמא דהשותפין אין בו דיני הרחקת נזקין, אלא כולו דיני שותפין הם, מה שחייבים שותפין זה לזה, ודינים השייכים מזה לזה מתורת שותפין. ועל כן נוכל לומר שפיר דמתניתין קמא דהשותפין גם כן אינו משום מזיק פשוט דשייך בכל אדם גם בלא דיני שותפין, אלא דדוקא מתורת שותפין נגעו בה, והוא כמו דינא דכופין אותו לבנות בית שער ודלת לחצר... אך מכל מקום תליא שפיר דינא דחיוב בנין הכותל בדין היזק ראיה שמיה היזק או לא שמיה היזק דאי היזק ראיה שמיה היזק יש בזה חיוב השותפין ואי לא שמיה היזק אין בזה חיוב השותפין'. וראו דיון בפיתוחו של יסוד זה במאמרו של הרב ח' סבתו, 'הלכות שכנים – היזק ראיה', מעליות ד, תשמ"ג, עמ' 4-10. ע' פוקס, בנספח למאמרו 'עריכתה ומגמתה של סוגיית הפתיחה למסכת בבא בתרא', סידרא כג (תשס"ח), עמ' 83-105, דן בפירוט במשמעות ההבדל שבין ראיית היזק ראייה כדין בדיני נזיקין לבין ראייתו כדין בדיני שכנים, עיינו שם.
3. ראו המובא במאמרים הנ"ל, וכן אנציקלופדיה תלמודית ערך 'הזק ראיה'.

החיוב של בניית הכותל, והיא: על מי מוטלת חובת בניית הכותל במקרה שיש היזק ראייה? שאלה זו אינה רלוונטית למקרה שבו דיברה המשנה, שכן במקרה זה היזק הראייה הוא דו צדדי ולכן שני הצדדים משתתפים בהוצאות הבניה ובהקצאת מקום לבניה, ומשום כך אם נפל הכותל, המקום והאבנים של שניהם, כמו שנתבאר במשנה. ואולם, שאלה זו רלוונטית כאשר היזק הראיה הוא חד־צדדי. אם נראה את היזק ראייה כדין בדיני נזיקין, ובוודאי אם נגדיר אותו כ'גירי דיליה' כהגדרת הר"י מגאש,[4] נטיל את חיוב בניית הכותל על המזיק בלבד. אבל אם נראה זאת כדין בהלכות שכנים אפשר שגם במקרה זה יוטל החיוב על שני השכנים, והשכן הנפגע יוכל לתבוע משכנו להשתתף אתו בבניית הכותל כדי למנוע את הנזק.

בסוגיית הבבלי, בדף ו ע"ב, באים שני מקרים שבהם היזק הראייה הוא חד־צדדי, ובאמצעותם נוכל לבחון שאלה זו. המקרה האחד הוא של גג הסמוך לחצר, והשני הוא של שתי חצרות זו למעלה מזו. כפי שנראה להלן, בשני מקרים אלו היזק הראייה הוא חד־צדדי. אפתח את הדיון במקרה השני.

א. שתי חצרות זו למעלה מזו

איתמר: שתי חצרות זו למעלה מזו – **אמר רב הונא:** תחתון בונה מכנגדו ועולה, ועליון בונה מכנגדו ועולה; **ורב חסדא אמר:** עליון מסייע מלמטה ובונה. **תניא כוותיה דרב חסדא**: שתי חצרות זו למעלה מזו, לא יאמר העליון הריני בונה מכנגדי ועולה, אלא מסייע מלמטה ובונה, ואם היתה חצרו למעלה מגגו של חבירו – אינו זקוק לו.

רב הונא ורב חסדא נחלקו האם העליון משתתף בהוצאת בניית הכותל שכנגד התחתון, ואולם לא נתבאר בדבריהם האם התחתון ישתתף בבניית הכותל שכנגד העליון לאחר שכבר הגיע הכותל לגובה ארבע אמות מקרקעו של תחתון. מקרה זה הוא, למעשה, מקרה של היזק ראייה חד־צדדי. בעל החצר התחתונה איננו יכול לראות את הנעשה בחצר העליונה אבל בעל החצר העליונה עדיין יכול להביט אל החצר התחתונה. נחלקו המפרשים בשאלה זו. רש"י כתב:

זה בונה מכנגדו ועולה – התחתון בונה משלו מלמטה עד שמגיע לגובה קרקעיתו של חבירו ואחר כך מתחיל זה לסייעו ונותן חלקו מכנגדו ומעלה ולא יהא עליון נפסד בשפלות קרקעיתו של תחתון.

מהלשון 'ואחר כך מתחיל זה לסייעו' עולה שהעליון אמנם מסייע לתחתון, אבל

4. לעיל הערה 1.

התחתון ממשיך לשלם את חלקו.[5] רש"י לא פירש מדוע ישתתף התחתון בבניית הכותל לאחר שכבר בטל היזק הראייה מצדו. בשאלה זו דנו התוספות שם, וזו לשונם:

> **שתי חצרות זו למעלה מזו – וא"ת** ותחתון למה יסייע לעליון? דמכי מטי לארבע אמות ולא יוכל התחתון לראות בחצר העליון יבנה העליון?
> **ואומר ר"ת** כגון שחצר התחתון אינו נמוך אלא אצל חצרו של עליון אלא מצד א', ומצד א' הוא גבוה כחצר העליון שיוכל לראות שם.
> **ור"י מפרש** דהתחתון מזיק לעליון כי קאי עליון, כדאמרי' לעיל "כי קאימנא חזו לי", ולכך צריך לסייע עד ד' אמות בחצר העליון.

למרות שהתוספות תמהים על ההיגיון בדין זה, הם אינם מציעים לפרש שהתחתון ישלם רק עד גובה ארבע אמות מקרקעיתו שלו, אלא מתאמצים להסביר מדוע בכל זאת יש היזק ראייה גם מצד בעל החצר התחתונה עד לגובה ארבע אמות מקרקעיתו של עליון. נראה אפוא שלדעתם פשט לשון הסוגיה מחייב לפרש שהתחתון ישתתף עם העליון בכל גובהו של הכותל.[6] נראה שדייקו כן מן הלשון 'תחתון בונה מכנגדו ועולה' שלא נאמר בו עד להיכן בונה ועולה, ומכאן שהוא בונה ועולה עד לסוף גובהו של הכותל. כך עולה גם מלשונו של רב חסדא 'עליון מסייע מלמטה ובונה', ומלשונה הברייתא שהובא לסייע לו 'עליון מסייע מלמטה ובונה'. נראה שהסיוע, היינו השותפות, הוא לכל גובהו של הכותל. מאידך, הרמב"ם בהלכות שכנים פרק ג הלכה ז כתב:

> שתי חצרות זו למעלה מזו לא יאמר העליון הריני בונה מכנגדי ועולה, אלא בונים שניהם מלמטה ועולה, ובונה העליון לבדו מכנגדו ומעלה.

הרמב"ם מדגיש אפוא שאת החלק שכנגד העליון בונה העליון לבדו, ומסתבר שטעם הדבר הוא שאין התחתון מזיק את העליון בראייתו. פירוש זה, מצוי כבר בפירוש הר"ח וכן הביא הטור (חושן משפט סימן קס) בשם ר"י הברצלוני, וכך גם מפרש הרמ"ה.[7]

5. אמנם, רש"י לא כתב במפורש ששותפות זו נמשכת גם לאחר שהגיע הכותל לגובה ארבע אמות מקרקעיתו של תחתון ואפשר שלא התכוון אלא שהעליון יסייע את התחתון עד שיגיעו לארבע אמות, ומשם והלאה ישא העליון לבדו בהוצאות הבניה עד לגובה ארבע אמות מקרקעיתו של עליון. וראו בחידושי הרמב"ן שהתלבט בפירושם של דברי רש"י אלו, אבל לבסוף הכריע שפשטות לשונו של רש"י היא שהתחתון ישתתף בבניית כל הכותל עד לגובה ארבע אמות מקרקעיתו של עליון.
6. משום כך לא כוונו התוספות את קושייתם על פירוש רש"י דווקא אלא שאלו על הסוגיה עצמה.
7. מפרשים אלו מדגישים שחובת העליון לבנות לבדו היא רק לאחר ארבע אמות מגובה קרקעיתו של תחתון. פרט זה אינו מפורש בדברי הרמב"ם (ואולי גם לכך כיוון הראב"ד בהשגתו באומרו 'אין דבריו ברורין כלל'). אם נניח שהרמב"ם התייחס למקרה שבו ההפרש

לענייננו חשוב להדגיש שלמרות מחלוקת הראשונים בשאלה זו, כולם מסכימים שאחריות התשלום מוטלת על המזיק,[8] ולא נחלקו אלא בשאלה האם במקרה של שתי חצרות יש היזק ראייה גם מצד בעל החצר התחתונה כלפי בעל החצר העליונה.

נראה לי שפשט לשון המימרות והברייתא תואם את פירוש רש"י והתוספות, היינו שהתחתון משתתף בבניית כל גובהו של הכותל, כפי שציינו לעיל. דין זה אכן מפורש בתוספתא המקבילה לברייתא שבסוגייתנו (תוספתא בבא מציעא, מהדורת ליברמן, פרק יא הלכה ד):

1. היתה חורבתו בצד גינתו של חבירו ועמד וגדרה מגלגלין עליו יציאותיו של כותל כדרך שהוא בונה
2. היתה סמוכה לחצירו של חבירו אע"פ שלא נתן את הקורה לאותו הרוח נותנין לו יציאותיו של כותל בשעה שהוא בונה
3. היתה למעלה מחצירו של חבירו לא יאמר לו הריני מייסד עמך מכנגד חצירי ולמעלה אלא מייסד עמו מלמטה ועולה
4. היתה למעלה מגגו של חבירו אין זקוק לו

שתי ההלכות האחרונות מקבילות לברייתא שהובאה בסוגייתנו,[9] אלא שכאן

ביניהם הוא לפחות ארבע אמות, תתעורר שאלה אחרת, והיא מדוע במקרה זה ישתתף התחתון עם העליון בבניית הכותל שכנגדו והרי רק העליון מזיק את התחתון, וראו דיון בנקודה זו בפירושו של הרמ"ה.

8. למעט רש"י שכאמור לא פירש מדוע לדעתו ישתתף בעל החצר התחתונה בבניית כל גובה הכותל.

9. אמנם זיקתה של הברייתא בתוספתא לברייתא בתלמוד אינה מחוורת כל צרכה. מרצף ההלכות בתוספתא נראה שמדובר בחורבה שהיא למעלה מחצרו של חברו. לפי זה המשפט 'הריני מייסד עמך מכנגד חצרי' נאמר על ידי בעל החצר הנמצא במפלס התחתון ולא על ידי בעל החורבה הנמצא במפלס העליון, וזאת בניגוד לברייתא שבתלמוד. כמו כן התוספתא נוקטת את המילה 'מייסד' המורה על עשיית היסודות ואף פרט זה אינו מאפשר לכאורה לייחס את הטענה לבעל החורבה. משום כך מבקש ש' נאה לפרש אחרת את התוספתא. לדעתו, בעל החצר מבקש לומר לבעל החורבה שהוא ישתתף בהנחת היסודות רק מגובה פני החצר ומעלה למרות שצרכי בעל החורבה הם להעמיק את היסודות מתחת לפני הקרקע כדי שיוכלו לשאת את כובד הכותל עד כנגד החורבה. התוספתא קובעת שאין בעל החצר רשאי לומר כן וחובתו להשתתף עם בעל החורבה בהעמקת היסודות הכוללים חפירה בקרקע לצורך יציבות הכותל. ואולם אם החורבה הייתה למעלה מגגו של חברו אין בעל הגג זקוק לחפור בתוך גגו על מנת לעשות יסודות לקיר החורבה. ראו: ש' נאה, '"בחזקת שלא נתן"': לנוסחה ולפירושה של משנת בבא בתרא פ"א מ"ד, בתוך: עטרה לחיים – מחקרים בספרות התלמודית והרבנית לכבוד פרופסור חיים זלמן דימיטרובסקי, ירושלים תש"ס, עמ' 159-161. נראה לי שפירוש זה לתוספתא דחוק. ראשית, עניין החפירה בקרקע לצורך הנחת היסודות אינו נזכר בתוספתא וקשה להעמיסו בלשונה. שנית, לפי פירושו לא ברור מה יהיה הדין במקרה של חורבה למעלה מגג. אם אכן בעל הגג אינו זקוק לו, היינו אינו זקוק לחפור בתוך גגו כדי לעשות יסודות, כיצד אפוא ייבנה הכותל? גם עצם הרעיון של חפירה בגג לצורך

הלשון היא 'לא יאמר לו הריני מייסד **עמך** מכנגד חצרי ולמעלה'. מפורש כאן אפוא, שגם מכנגד חצרו של עליון אין העליון אלא מייסד **עמו** אבל גם התחתון משתתף בתשלום, כשיטת רש"י והתוספות.[10]

כאמור, התוספות מניחים שחיוב בעל החצר התחתונה בתשלום הוא סימן לכך שאף הוא מזיק את בעל החצר העליונה בראייתו. הן ר"ת והן ר"י מבקשים לבאר מדוע גם בעל החצר התחתונה מזיק בראייתו את בעל החצר העליונה.

לעניות דעתי שני התירוצים, הן של ר"ת והן של ר"י, דחוקים. תירוצו של רבנו תם דחוק כיון שהוא מתאר את הפרשי הגבהים בין שתי החצרות באופן שאיננו תואם את פשטות לשון הברייתא. ר"י סבור שיש היזק ראייה מצד בעל החצר התחתונה כלפי בעל החצר העליונה כיוון שבעל החצר התחתונה יכול לראות את בעל החצר העליונה כאשר הוא עומד. ראייה לכך מביא הר"י מן הסוגיה בדף ו ע"ב שם אומר בעל הגג ביחס להולכים ברשות הרבים 'רבים כי קאימנא חזו לי'. ראיה זו דחוקה היא, שכן דברי הסוגיה שם אינם מוכיחים שראייה מועטת זו מחייבת בניית כותל. אדרבא, טיעון זה לא בא אלא כדי לבאר מדוע ראיית בני רשות הרבים איננה קריטית, שהרי בעל הגג יכול לשבת ולהימנע מהיזק הראייה שלהם. זאת, לעומת ראייתו של בעל הגג הסמוך שממנה אין בעל הגג יכול להסתתר, ולכן יכול בעל הגג לתבוע מבעל הגג הסמוך השתתפות בבניית המעקה.[11]

הנחת יסודות נראה מוזר אפילו בתור אפשרות שנשללת. פירוש אחר הוצע על ידי נ' זהר, בסוד היצירה של ספרות חז"ל, ירושלים תשס"ז, עמ' 60. אף הוא סבור שכאן הדובר הוא בעל החצר הדר במפלס התחתון, והוא אומר לבעל החורבה: בנה כותל זה בתחומך ואני אשתתף עמך בהוצאות. טענה זו נשללת בתוספתא הקובעת שהכותל ייבנה באמצע, והרוחב הדרוש ליסודו מאותו הגובה ומעלה יושג על ידי ייסוד מלמטה היינו הקמת יסוד ברוחב מחצית הכותל בצמוד לקיר המדרון. זהר לא ביאר כיצד תתפרש לפי זה ההלכה הבאה 'היתה למעלה מגגו של חברו אין זקוק לו'. גם פירוש זה נראה לי דחוק בלשון התוספתא שלא הזכירה כלל בדברי בעל החצר את השטח שעליו ייבנה הכותל. ליברמן, בפירושו הקצר לתוספתא שם עמ' 121 (וכן בתוספתא כפשוטה עמ' 306) מדגיש אף הוא שבחורבה עסיקינן אלא שלדעתו בעל החורבה הוא המעלה את הטענה. ליברמן לא פירש מדוע יאמר בעל החורבה 'מכנגד חצירי'. אפשר שסבר שלאחר בנייתה יכולה אף החורבה להיקרא חצר. לחילופין ניתן להציע שבבא זו מניחה שמדובר בחצר אף שלפני כן דובר על חורבה. מכל מקום נראה לי שלשון הטענה ונוסח שלילתה מחייבים לפרש שהיא נאמרת על ידי הדר במפלס העליון, כמות שמפורש בברייתא בבבלי. לשון 'מייסד' אינה מחייבת לפרש שמדובר ביסודות דווקא אלא היא מכוונת לשורה הראשונה של הבנייה. השימוש בלשון זו כאן נובע מכך שהויכוח הוא מאיזו שורה ומעלה יתחיל הדר במפלס העליון להשתתף בבניה.

10. ברור שאין להקיש מתפיסתה של התוספתא לפרשנותה של הברייתא בבבלי, ואפשר שדווקא שינוי הלשון מעיד על שינוי תפיסה. ואולם, כפי שנתבאר לעיל, נראה לי שגם מלשונה של הברייתא בתלמוד, וכן מלשון האמוראים, עולה שחיוב בניית הכותל מוטל על שני הצדדים.

11. זו הסיבה שהרמב"ם וסיעתו, שפטרו את בעל החצר התחתונה מלהשתתף בכותל שכנגד חצרו של עליון, לא ראו בסוגיה זו סתירה לעמדתם.

משום כך נראה לי לומר, שבעל החצר התחתונה חייב להשתתף בתשלום אף שאין הוא מזיק בראייתו את בעל החצר העליונה, וזאת משום שחובת התשלום איננה תוצאה של אחריות המזיק, אלא היא דין בהלכות שכנים. רצוני לומר, ברגע שקבענו שיש 'היזק ראייה' משכן אחד לחברו, אנו מטילים על שניהם את החובה לבנות כותל כדי למנוע פגיעה זו.[12] לשון אחרת, כיון ש'היזק ראייה' איננו נזק במובן הרגיל של המושג, אין מקום, בדיני נזיקין, לחייב כלל את בעל החצר העליונה בבניית הכותל. בניית הכותל היא אינטרס בלעדי של בעל החצר התחתונה, אלא שמדין הלכות שכנים אנו מטילים על בעל החצר העליונה להשתתף עם בעל החצר התחתונה בבניית הכותל, וזאת משום שלשכנים ישנה אחריות משותפת למניעת פגיעה באיכות החיים של אחד הדיירים שהיא תוצאה של המגורים בשכנות. כך עולה גם מלשון הברייתא 'הריני מייסד עמך', רוצה לומר, בעל החצר התחתונה הוא הבונה ואילו בעל החצר העליונה איננו אלא מסייע עמו, מדין הלכות שכנים. התוספתא מבקשת להדגיש שסיועו של בעל החצר העליונה לא יצטמצם רק ל'כנגד חצרו ומעלה אלא יחול על כל אורכו של הכותל, לרבות חלקו התחתון. אבל 'אם היתה למעלה מגגו של חברו אין זקוק לו', רוצה לומר, בעל החצר אינו צריך להשתתף עם בעל הגג בבניית הכותל כיון שהפגיעה בפרטיות של בעל הגג מצד בעל המפלס העליון היא מזערית, ואיננה מצדיקה הטלת חובת השתתפות בבניית כותל על בעל החצר, גם אם בעל הגג מעוניין בבנייתו.

ב. גג הסמוך לחצר

נעבור לדון במקרה השני של היזק ראייה חד־צדדי – 'גג הסמוך לחצר'. מקרה זה נזכר כאמור בתלמוד באותו עמוד, לפני הדיון בשאלת שתי חצרות זו למעלה מזו.

> אמר ר"נ אמר שמואל: גג הסמוך לחצר חבירו עושה לו מעקה גבוה ד' אמות, אבל בין גג לגג לא.
> ור"נ דידיה אמר: אינו זקוק לד"א, אבל זקוק למחיצת עשרה.

מהעובדה שבין גג לגג אין צורך במעקה של ד' אמות ניתן להסיק שאין דין היזק ראייה בגגות.[13] למרות זאת, בגג הסמוך לחצר חברו יש צורך במעקה של ארבע אמות

12. השוו לניסוחו של הרב מלצר, לעיל הערה 2.
13. כך נאמר גם בירושלמי פ"א ה"א: 'אמר רבי יוחנן כופין בחצירות ואין כופין בגגות'. וראו דיון מפורט בירושלמי זה להלן. מאידך בסוגיית הבבלי בתחילת העמוד שם (ו ע"ב) נאמר: 'אמר אביי: שני בתים בשני צדי רשות הרבים זה עושה מעקה לחצי גגו וזה עושה מעקה לחצי גגו, זה שלא כנגד זה, ומעדיף', ומכאן שיש היזק ראייה גם בגגות. הראשונים עסקו ביישוב הסתירה בין המאמר של אביי לבין המאמר של רב נחמן, ואין כאן המקום להאריך בכך.

מפני היזק הראייה שבחצר. דין זה נתבאר כבר בסוגיית הבבלי בדף ב ע"ב ושם נאמר שגם למאן דאמר היזק ראייה לאו שמיה היזק, מקרה זה הוא יוצא דופן:

> שאני התם, דאמר ליה בעל החצר לבעל הגג: לדידי קביעה לי תשמישי, לדידך לא קביעה לך תשמישתך, ולא ידענא בהי עידנא סליקא ואתית דאיצטנע מינך.

במקרה זה בעל הגג מזיק את בעל החצר בראייתו שכן אין בעל החצר יכול להימנע מהיזק זה, אבל בעל החצר אינו מזיק את בעל הגג שכן בעל הגג יכול להימנע מלהשתמש בגג בשעות שבהן בעל החצר משתמש בחצרו. מקרה זה הוא אפוא דוגמה נוספת להיזק ראייה חד־צדדי. מי הוא הנושא בהוצאות הבנייה במקרה זה? רוב המפרשים לא דנו במפורש בשאלה זו. על סמך הדיון בסעיף הקודם אפשר לקבוע ששתיקתם של המפרשים נובעת מהנחתם הפשוטה שהמזיק הוא הנושא באחריות לבנייה, ולכן לא ראו צורך לפרט כאן הלכה זו. המפרשים המעטים שהתייחסו לנקודה זו אכן קבעו בפשטות שבעל הגג הוא הנושא בהוצאות הבנייה. כך למשל כתב המאירי:

> מאחר שביארנו שכל שמזיק בראייתו לחברו ואין חברו מזיק לו על המזיק לגדור עצמו שלא להזיק בראייתו, מי שהיה גגו סמוך לחצר חברו עושה לגגו מעקה ארבע אמות אע"פ שאין תשמישו של גג נוח הואיל ומ"מ בעל החצר מתמיד תשמישו בחצר.

עיקרון זה מפורש בלשונו של השולחן ערוך (חושן משפט סימן קס):

> גג הסמוך לחצר חבירו, בעל הגג מזיק לבעל החצר ואין בעל החצר מזיק לבעל הגג. לפיכך צריך בעל הגג לעשות ביניהם מחיצה ד' אמות כדי לסלק היזקו, ואין בעל החצר מסייעו אלא כפי שיגיע חלקו למחיצת י' טפחים כדי שיהיה נתפס כגנב.[14]

האם יש הכרח לפרש כך את דבריו של רב נחמן בשם שמואל? לכאורה לשונו של רב נחמן בשם שמואל 'עושה לו מעקה' מחייבת פירוש זה. ראשית, לשון היחיד 'עושה' מכוונת כנראה לבעל הגג שעליו דיברנו עד כה.[15] שנית, השימוש במילה 'מעקה' ולא

14. לא מצאתי בין המפרשים מי שחלק על דין זה. גם באנציקלופדיה תלמודית (לעיל הערה 2, עמ' תרעה-תרעז) לא הובאה דעה חולקת.
15. לשון היחיד 'עושה' באה בסוגייתנו בכל עדי הנוסח (למעט כתב יד מינכן 95 שם באה לשון קיצור 'עוש"'. ואולם, גם קיצור זה מורה על לשון יחיד, שכן בכתב יד זה הקיצור של 'עושין' הוא 'עושי"'). מאידך, בדף ב ע"ב נוסח הדפוסים (החל מהדפוס הראשון – פיזרו רע"א) הוא 'עושין', בלשון רבים, וכן הוא בכתב יד אסקוריאל. ואולם שאר כתבי היד (המבורג, פירנצה, וטיקן, ופריז) גורסים גם שם 'עושה', בלשון יחיד (בכתב יד מינכן באה גם שם לשון קיצור 'עוש"'). שיקולי הנוסח מטים אפוא לטובת גרסת 'עושה'.

במילה 'כותל' מלמד אף הוא שבבעל הגג עסיקינן.[16] למרות זאת, נראה לי ששמואל לא התכוון לומר שהוצאות הבנייה מוטלת כולן על בעל הגג, אלא ללמד הלכות בהלכות מעקה. גובה מעקה, המחויב מדין מצוות 'ועשית מעקה לגגך', הוא עשרה טפחים.[17] שמואל מבקש לתאר מקרים יוצאי דופן, לשני הכיוונים. משום כך הוא מדבר על גג הסמוך לחצר מצד אחד ועל גג הסמוך לגג מצד שני. במקרה הראשון המעקה צריך להיות בגובה ארבע אמות (כדין כותל שבין שני שכנים), ואילו במקרה השני, כלל אין צורך במעקה, כלומר כותל, שכן אין היזק ראייה בגגות. ההתייחסות לבעל הגג דווקא איננה נובעת מכך שעליו מוטלות הוצאות הבנייה, אלא מרצונו של שמואל לדבר על מקרים יוצאי דופן בהלכות מעקה. שמואל כלל לא התייחס לשאלה על מי מוטלות הוצאות הבנייה. אפשר אפוא, שגם במקרה זה שני השכנים ישאו בהוצאות הבנייה של המעקה, כדין כל כותל שבין שני שכנים, כמו שנתבאר לעיל (כשם שבדברי רב נחמן עצמו, המחייב מעקה של עשרה טפחים בין גג לגג כדי שלא ייתפס עליו כגנב, ברור ששניהם ישאו בהוצאות הבנייה). סיוע לפרשנות זו יש להביא מסוגיית הירושלמי (פ"א ה"א, יב ע"ד):

אמר רבי יוחנן כופין בחצירות ואין כופין בגגות.
רבי נסה סבר מימר בחצר שהיא למעלה מן הגג אבל גג שהוא למעלה מן החצר כופין.
רבי {יוחנן} ‹**יונה**›[18] סבר מימר בחצר שהיא למעלה מן הגג כופין אבל גג שהוא למעלה מן החצר אין כופין[19].

ר' יוחנן קובע שבחצרות יכול האחד לכפות על חברו בניית כותל אבל לא בגגות. ר' נסה ור' יונה דנים בהשלכות שיש לדברי ר' יוחנן על מקרה של סמיכות חצר למעלה מגג. העובדה שכולם משתמשים בלשון 'כופין', הן ביחס לגגות והן ביחס לחצרות, מלמדת שיש לפרשה באותו אופן. כשם שבחצרות ברור ש'כופין' פירושו שהאחד כופה על חברו להשתתף עמו בבניית הכותל, כך גם במקרה של גג וחצר יש לפרש

16. אפשר שגם מסיבה זו לא ראו רוב המפרשים צורך לבאר שהחיוב מוטל על בעל הגג.
17. משנה תורה, הלכות רוצח ושמירת נפש, פרק יא הלכה ג. וראו בכסף משנה שם על מקורו של הדין.
18. הצעת התיקון היא של בעל שערי תורת ארץ ישראל, והיא אומצה על ידי ליברמן (ירושלמי נזיקין עמ' 175, למרות שהנוסח 'יוחנן' בא גם בכתב יד אסקוריאל). תיקון זה מתבקש מהמבנה של הסוגיה. ר' יוחנן אמר את המימרה ותלמידי תלמידיו, ר' נסה ור' יונה, חלקו בכוונת דבריו, וראו בביאורו של ליברמן שם.
19. בכתב יד אסקוריאל הנוסח הוא: 'אמ' ר' יוחנן כופין בחצירות ואין כופין בגנות. מהו אין כופין בגנות ר' נסה סבר מימר בחצר שהיא למעלה מן הגג כופין אבל גג שהוא למעלה מן החצר אין כופין. ר' יוחנן סבר מימ' חצר שהיא למעלה מן הגג אין כופין אבל גג שהוא למעלה מן החצר כופין'. המעיין יבחין שההבדל העיקרי הוא בהיפוך דעותיהם של ר' נסה ור' יונה (ראו בהערה הקודמת).

שהאחד כופה על חברו להשתתף עמו בבניית הכותל. על פי דרכנו למדנו שסוגיית ירושלמי זו רואה את בניית הכותל כדין בהלכות שותפין ולא בהלכות נזיקין, וכבר העירו שבירושלמי לא נזכר כלל המונח 'היזק ראייה'.[20]

ג. 'היזק ראייה': בין האמוראים לסתם התלמוד

עד כה דנתי בפירוש דברי האמוראים בהנחה שכולם מקבלים את המושג 'היזק ראייה'. אולם כפי שכבר העירו, מושג זה, הנזכר שלש פעמים בתלמוד (כולם במסכת בבא בתרא), בא תמיד בקטעי הסתמא שבתלמוד.[21] המקום הראשון הוא בסוגיית הפתיחה למסכת, שם משמש מושג זה כנושא מרכזי בסוגיה הדנה בשאלה אם היזק ראייה שמיה היזק אם לאו. סוגיה זו היא רובה ככולה סתמית. אמנם מסוף הסוגיה שם נראה, לכאורה, שר' יוחנן מכיר כבר מושג זה שהרי הוא משיב לקושיא שהקשתה הסוגיה על האומר היזק ראייה שמיה היזק. ואולם נראית השערתו של ח' קליין ששילוב זה הוא מעשה ידי העורך, ודברי ר' יוחנן במקורם לא נאמרו אלא כביאור למשנה גופה. סיוע לכך יש להביא מהמימרה המקבילה לדברי ר' יוחנן בירושלמי, שהובאה שם כהערה פרשנית למשנה.[22] המקום השני הוא בדף ו ע"ב וגם שם מדובר בדיון סתמי בבירור דבריו של רב נחמן בשם שמואל על גג הסמוך לחצר. המקום השלישי בא בדף נט ע"ב ואף שם מדובר בדיון של סתם התלמוד. אפשר אפוא, שכשם שמושג זה נעדר מסוגיות הירושלמי, אף לאמוראים בבבלי אין הוא ידוע, ולא נתחדש אלא בשלב מאוחר יותר על ידי עורכי הסוגיות בבבלי. על פי זה אך טבעי הוא לפרש, הן את המקורות התנאיים והן את דברי האמוראים, על פי הלכות

20. דעתו של ר' נסה תואמת את העולה מסוגיית הבבלי ואת האמור בתוספתא בבא מציעא שהובאה לעיל. ואולם דעתו של ר' יונה תמוהה. ההסבר הנראה בעיניי הוא הסברו של הרידב"ז. לדעתו ר' יונה קובע את הצורך בכותל לפי מידת השימוש של המביט. רוצה לומר, אם הגג הוא מעל החצר, כיוון שהשימוש בגג הוא ארעי אין בו היזק ראייה לחצר, אבל בחצר שהיא למעלה מן הגג, כיוון שהשימוש בחצר הוא תדיר יש בו משום היזק ראייה לגג. אמנם יש להעיר שדעתו זו של ר' יונה מנוגדת לאמור בתוספתא, וכך העיר ה'יפה עיניים' בהערותיו לדף ב ע"ב. לפי התפיסה שחיוב בניית הכותל מוטל על המזיק, יכולים היו ר' נסה ור' יונה לבטא את מחלוקתם גם בגג הסמוך לחצר, שלפי ר' נסה יחויב בעל הגג לבנות את הכותל ואילו לפי ר' יונה החיוב יוטל על בעל החצר. ואולם לפי התפיסה שהצגתי, ועל פיה גם במקרה של היזק ראייה חד־צדדי חייבים שני השכנים בבניית הכותל, לא היו יכולים ר' נסה ור' יונה לבטא את מחלוקתם אלא במקרה של הפרשי גבהים בין החצר לגג. ואולי ראוי גם פרט זה להצטרף להוכחה שזו אכן עמדת הירושלמי.

21. ראו במאמרו הנזכר של פוקס (לעיל הערה 2) ובחוקרים שהובאו שם. וראו גם מרב סויסה, סוגיות פתיחה סבוראיות בתלמוד הבבלי: תרומתן למסכת (עבודת מ.א.), אוניברסיטת בר אילן, תשס"ח, 82-98.

22. דברי קליין הובאו במאמרו הנזכר של פוקס (לעיל הערה 2) ופותחו שם בהרחבה, עיינו שם.

שכנים ולנתקם ממערכת דיני הנזיקין, כפי שאכן הוצע במאמר זה ביחס למקורות העוסקים בהיזק ראייה חד־צדדי.

ע' פוקס,[23] מעלה את ההשערה שמגמתה המרכזית של סוגיית הפתיחה היא להעתיק את נושא בניית הכותל ממערכת הלכות שכנים למערכת דיני הנזיקין.[24] בדבריי לעיל ביקשתי להראות שעל פי פשוטם של המקורות התנאיים והמימרות האמוראיות, גם במקרים של היזק ראייה חד־צדדי חיוב בניית הכותל מוטל על שני השכנים, או ליתר דיוק השכן הפוגע מחויב להשתתף עם השכן הנפגע בבניית הכותל לשם מניעת המפגע. פרשנות זו היא תוצאה ישירה של ראיית הנושא כחלק מהלכות שכנים ולא כדין בדיני נזיקין. לעומת זאת, כל המפרשים פירשו שהחיוב מוטל על השכן הפוגע בלבד שכן הוא המזיק, וכן אכן נפסק להלכה. תפיסה זו היא תוצאה של החלת דיני הנזיקין על מערכת הלכות שכנים.

אפשר אפוא לומר, שאף אם במקרים אלו פירשו המפרשים את המקורות שלא כפשוטם, לא עשו כן אלא מפני שהיו נאמנים לדבריהם של עורכי הסוגיות ובכך נמצאו ממשיכים את מגמתם של עורכי התלמוד.

23. לעיל הערה 2. וראו גם דבריה של סויסה (לעיל הערה 21).

24. העובדה שמטבע לשון זו 'היזק ראייה שמיה/לאו שמיה היזק' מקבילה למטבע הלשון 'היזק שאינו ניכר שמיה/לאו שמיה היזק', מסייעת להשערה שמי שטבע מטבע לשון זו כאן ביקש אכן להחיל כאן את מערכת דיני הנזיקין.

"אם הטיבות הרבה": עיון אחד במסכת דרך ארץ זוטא

אהרן עמית

לרבקה דגן, שהטיבה הרבה.

תולדות העריכה של המסכתות הקטנות הן נושא מורכב. ברור שאין לראות במסכתות הקטנות חבילה אחת, ויש לדון בכל מסכת לגופה. אכן יש ריבוי שאלות לא פתורות בקשר לכלל מסכתות אלו: מתי כל אחת מן המסכתות הקטנות נערכה? והיכן? מדוע למסכתות מסוימות יש מעין "גמרא"? ממתי "גמרא" זו? מה הקשר בין הפיסקאות במסכתות הקטנות לחומר מקביל בבבלי ובירושלמי ובשאר החיבורים בספרות חז"ל? שאלות אלו ואחרות יוצרות בעיות סבוכות של מוקדם ומאוחר בין המקבילות. בעיון זה מטרתי לעמוד על גילגולה של פיסקה אחת במסכתות הקטנות. הפיסקה נשנית בצורה דומה בשלושה מקורות: באבות דרבי נתן, במסכת דרך ארץ זוטא [להלן: דא"ז], ובכלה רבתי. הפיסקה עוסקת בנתינה, קבלה ובנטייה האנושית להתעלם מדברים טובים שמקבלים מאחרים, או להמעיט בחשיבותם, ובד בבד להקפיד כשנתקלים בנטיה זו אצל אחרים.

נפתח את עיוננו בהקשר ובניסוח של הפיסקה באבות דרבי נתן (נוסח א, פרק מא, מהד' שכטר עמ' 133):

> רבי יהודה בן תימא אומר הוי עז כנמר, וקל כנשר, ורץ כצבי, וגבור כארי, לעשות רצון אביך שבשמים. הוא היה אומר [...]
> ואם עשית לחברך **רעה** קימעא, יהא בעיניך הרבה,
> ואם עשית לחברך **טובה** הרבה, יהא בעיניך מעט,
> ואם עשה לך חברך **טובה** קימעא, תהא בעיניך הרבה,
> אם עשה לך חברך **רעה** הרבה, תהא בעיניך קימעא.

הפיסקה המיוחסת לרבי יהודה בן תימא "הוי עז כנמר... לעשות רצון אביך שבשמים" חותמת את מסכת אבות במשנה,[1] וגם את נוסח ב' של אבות דרבי נתן. הדעת נותנת אפוא שהיא היוותה גם הסיום החגיגי של נוסח א' של אבות דרבי נתן, כפי שהעיר מנחם קיסטר, ומה שבא לאחר מכן בנוסח א', הפיסקה הנידונה בעניין נתינה וקבלה,

1. ראו ח' אלבק, משנה נזיקין, עמ' 348.

היא תוספת, מה גם שאין לה קשר ישיר לדברי רבי יהודה בן תימא.[2] לתוספת זו מבנה כיאסטי, כפי שהדגשנו בהצעת הדברים.[3] מבנה זה משמש כדי להדגיש את שני המצבים המופיעים במרכז המימרא: המצב בו אדם עושה טובה לאחר והמצב בו אדם מקבל טובה מאחר. ברקע הפיסקה "ואם עשית לחברך טובה הרבה" עומדת הנטיה האנושית הנפוצה לחשוב שהטובה שעשיתי לאחר היא "הרבה", ולמעט בחשיבות הטובה הנעשית לך ולראות בה "קימעא": "ואם עשה לך חברך **טובה** קימעא". אף על פי שהפיסקה מבחינה בין הטובה הגדולה שעשית לזולת לבין הטובה הקטנה שהוא עשה לך, אין זה אלא משום שכך הדברים נראים בעינינו. למעשה, בשני המצבים מעודדת הפיסקה את האדם להעריך כראוי את מה שקיבל ואת מה נתן. מצד אחד אם מדובר בנתינה, עלי להמעיט בחשיבות המתנה שנתתי בניגוד לנטייתי הטבעית, ואם מדובר בקבלה, עלי לראות במה שקיבלתי דבר גדול וחשוב, אף אם הוא נראה לי קטן, כדי לפתח מידה של הכרת הטוב. מצאנו ניסוח דומה לפיסקה זו במסכת דא"ז ב:יא (מהד' שפרבר, עמ' 25–26):

> **אם הטיבות הרבה, יהי בעיניך מעט**, ואמר 'לא משלי הטיבותי אלא ממה שהטיבו לי'.
> **אם הטיבוך מעט, יהי בעיניך הרבה**, וצריך אתה ליתן שבח שהטיבו לך.
> אם הטיבוך הרבה, אמר 'לא ממעשי המהוגנין הטיבו לי, אלא ממעשי שאינן מהוגנין', שנאמר "ומשלם לשנאיו אל פניו להאבידו" [דברים ז:י].
> **אם הריעות מעט, יהי בעיניך הרבה**, ואמר 'אוי לי כי חטאתי, שבא דבר מכשול על ידי'.
> **ואם הריעוך הרבה, יהי בעיניך מעט**, ואמר 'מעט מחובי נגביתי, והלא הרבה מכך הייתי שוה'.

המשותף לשתי הפיסקאות סומן בהבלטה.[4] ואף על פי שהמשותף רב, ניתן להבחין בכך שהסגנון והמבנה שונים. בדא"ז החלוקה הבסיסית היא בין טוב לרע: "אם הטיבות... אם הטיבוך... אם הטיבוך הרבה... אם הריעות... ואם הריעוך". זאת

2. ראו מ' קיסטר, עיונים באבות דר' נתן נוסח, עריכה ופרשנות, ירושלים תשנ"ח, עמ' 142, ובהערה 129 שם.
3. התיאור הכיאסטי (א' ב' ב' א') מתבסס על סדר המושגים רעה, טובה, טובה, רעה. מבחינה אחרת ניתן להבחין במבנה א' א' ב' ב': "ואם עשית... ואם עשית... ואם עשה לך... אם עשה לך...", ובמבנה א' ב' א' ב': "... קימעא... הרבה... קימעא... הרבה...". אך בחירת בעל המימרא שלא לסדר את הבבות בסדר "ואם עשית לחברך טובה... ואם עשה לך חברך טובה... אם עשית לחברך רעה... ואם עשה לך חברך רעה..." מצביע על כך שהוא התכוון לשים באמצע את שני המצבים של טובה לשם הדגשה.
4. באבות דרבי נתן יש שימוש במילה "קימעא" במקום "מעט", ובמקום "אם הטיבות" ו"אם הטיבוך" יש "אם עשית לחברך טובה", "אם עשה לך חברך טובה" וכו'.

ועוד: בנוסח הפיסקה בדא״ז יש תוספות בכל אחת מן המצבים. כל התוספות[5] מציעות לשונות של שיכנוע פנימי, דהיינו מה שהאדם צריך לומר לעצמו כדי לחזק את המידה של וותרנות שהפיסקה דורשת. ההבדל העיקרי בין המקורות בא לידי ביטוי בבבא העומדת באמצע המבנה בדא״ז, וחסרה באבות דרבי נתן: ״אם הטיבוך הרבה, אמור לא ממעשי המהוגנין הטיבו לי״ וכו׳. בבא זו היא מאותו רובד של הפירוש המתאר את מה האדם צריך לומר לעצמו. העמדת בבא זו באמצע המבנה של דא״ז משנה את המסר לעומת הניסוח באבות דרבי נתן. אם באבות דרבי נתן המסר הוא חיזוק ישיר של המידה של הכרת הטוב – כאן בדא״ז מודגש פן נוסף של הכרת הטוב: הפנמת הרעיון שהדברים הטובים שאני מקבל אינם תוצאה של ״מעשי המהוגנין״. אדם הסבור שהוא זכה לטובה מאחרים בגלל מעשיו המהוגנין מפתח גישה של ״מגיע לי״, שהיא היפוכה של המידה הרצויה, גם כשהוא מעריך כראוי את מעשה הזולת. גם זו פגם בהכרת הטוב.

יש עוד מקבילה לפיסקה זו בכלה רבתי ד:יא-יד (מהד׳ היגר, עמ׳ 259-264), הכוללת דיונים ארוכים בכל אחת מן הבבות.[6] להלן לשון הפיסקה ללא דיונים אלו:

> **אם הטיבוך מעט, יהי בעיניך הרבה, וצריך אתה ליתן הודאה שספנוך**[7] **והטיבו לך**. [...] מנא לן, ״ואכלת ושבעת וברכת״, ומנא לן דאף על גב דלא שבע מיחייב [...]
>
> **אם היטבת הרבה, יהי בעיניך מעט**. מדוד, דכתיב [...] וכי תימא התם נמי קאמר מה יכילנא למצלי [...]
>
> **אם הרעוך הרבה, יהי בעיניך מעט, ואמור מעט מחובתי נגביתי, שהרבה ייתי שווה**. מנא לן, מאברהם [...].
>
> **אם הרעות מעט, יהי בעיניך הרבה**. מנא לן, מגבועונים, מתקיף לה רבא [...].

לשון הפיסקה בכלה רבתי דומה מאד לדא״ז (המשותף לשתי הפיסקאות סומן בהבלטה). יש שינוי קטן בסדר הבבות: דא״ז פותח במצב שאדם מטיב לאחר, וכלה רבתי במצב שהטיבו לו. וכן הוא גם בחלק השני. חסרים גם כמה מן ההסברים

5. רק בבבא השניה אין ״אמור״, במשמעות הרהור פנימי, וזאת משום שכאשר מטיבים לאדם עליו להודות ולתת שבח באופן פעיל.
6. דיונים אלו מהווים מעין ״גמרא״, שהרי הם בארמית ומשתמשים בביטויים של שקלא וטריא. במהדורה של היגר הוא מבדיל בין לשון הפיסקאות, שהוא מסמן באותיות בולטות, ובין לשון הדיונים, שהוא מסמן באותיות רגילות (ראו עמ׳ 259-264).
7. ספן = כיבד. ראו ספרי דברים פיסקה לג: ״שלא יהו בעיניך כדיוטגמא ישנה שאין אדם סופנה [= מכבדה] אלא כדיוטגמא חדשה שהכל רצים לקרותה״ (מהד׳ פינקלשטין, עמ׳ 59). על השורש ספ״ן ראו G. Rendsburg, “*Safun*: Deuteronomy 33:21”, *Hebrew Union College Annual* 81 (2010), pp. 31-33. מילה זו הושמטה בדא״ז משום שהיא לא היתה מובנת. כמו כן, הלשון הודאה בכלה רבתי הומר בלשון שבח.

שמצאנו בדא"ז. הרובד של "אמור" שמצאנו בשלש בבות בדא"ז מופיע רק בבבא השלישית בכלה רבתי. לכן אין זה מפתיע שבכלה רבתי חסרה הבבא האמצעית של דא"ז: "אם הטיבוך הרבה, אמור" וכו'. חסרונות אלו מסייעים לנו בשיחזור סדר ההתפתחות של המקורות. נראה שכלה רבתי התבסס על נוסח מקורי יותר מן הניסוח שבדא"ז, אך בסופו של דבר משקף התפתחות מאוחרת יותר, שהרי השקלא וטריא בארמית, שאותם לא הבאנו במלואם, הם תוספת מאוחרת, השלב האחרון של גיבוש המסורות.

השוואה זו בין שלשת המקורות מאפשרת לנו לשחזר את התפתחותם מן המוקדם אל המאוחר. נראה שנוסח הפיסקה באבות דרבי נתן משקף את הלשון המקורית של הפיסקה.[8] בדא"ז יש פיתוח של פיסקה זו הבא לידי ביטוי בפרשנות שנוספה בה בלשון של "אמור", ובתוספת של הבבא האמצעית (בין הבבא השלישית המקורית לבין הבבא הרביעית המקורית), המנוסחת בלשון זה. בכלה רבתי מצאנו שני רבדים של נוסח: נוסח הפיסקה שעליה מוסבת ה"גמרא" הארמית מפותח יותר מזה של אבות דרבי נתן, אבל פחות מפותח מזה של דא"ז, כפי שמתברר מהעמדת שלוש המקבילות זו לצד זו:

אבות דרבי נתן, נוסח א', מא	**כלה רבתי ד:יא-יד**	**דרך ארץ זוטא ב:יא**
ואם עשית לחברך רעה קימעא, יהא בעיניך הרבה.	**אם הטיבוך מעט, יהי בעיניך הרבה,** וצריך אתה ליתן הודאה שספנוך והטיבו לך. [...]	**אם הטיבות הרבה, יהי בעיניך מעט,** ואמור 'לא משלי הטיבותי אלא ממה שהטיבו לי'.
ואם עשית לחברך טובה הרבה, יהא בעיניך מעט.	**אם היטבת הרבה, יהי בעיניך מעט.** [...]	**אם הטיבוך מעט, יהי בעיניך הרבה,** וצריך אתה ליתן שבח שהטיבו לך.
		אם הטיבוך הרבה, אמור 'לא ממעשי המהוגנין הטיבו לי, אלא ממעשי שאינן מהוגנין', שנאמר "ומשלם לשנאיו אל פניו להאבידו" [דברים ז:י].

8. השווה את הסיכום של מ' קיסטר, שטען שהלשון של אבות דרבי נתן מבוססת על דא"ז: "אף בעל התוספות המאוחרות לנו"א [...] משתמש במסכת דרך ארץ" (עמ' 211).

אבות דרבי נתן, נוסח א', מא	**כלה רבתי ד:יא-יד**	**דרך ארץ זוטא ב:יא**
ואם עשה לך חברך טובה קימעא, תהא בעיניך הרבה.	**אם הרעוך הרבה, *יהי בעיניך מעט*,** ואמור מעט מחובתי נגביתי, שהרבה הייתי שווה. [...]	**אם הריעותה מעט, *יהי בעיניך הרבה*,** ואמור 'אוי לי כי חטאתי, שבא דבר מכשול על ידי'.
אם עשה לך חברך רעה הרבה, תהא בעיניך קימעא.	**אם הרעות מעט, *יהי בעיניך הרבה*.**	**ואם הריעוך הרבה, *יהי בעיניך מעט*,** ואמור 'מעט מחובי נגביתי, והלא הרבה מכך הייתי שוה'.

מספר שיקולים הביאו אותנו לראות בפיסקה באבות דרבי נתן הנוסח הקדום ביותר:

א. באבות דרבי נתן אין לשונות פירוש כלל, אף לא לשונות עבריות שהפכו לחלק אינטגרלי של הפיסקה כפי שמצאנו בדא"ז, ובמידה פחותה בכלה רבתי.
ב. הלשון "קימעא" המופיע באבות דרבי נתן אומנם רגיל בספרות התנאית האותנטית,[9] אבל בהיותו ארמית במקורו הוא כעין קריאה קשה, וניתן להבין כיצד עורכים מאוחרים יותר העדיפו להמירו בלשון "מעט" בעברית.
ג. המבנה הבסיסי של היחידה באבות דרבי נתן דומה ליחידות המופיעות בסוף משנה אבות בלשון "ארבע מידות ב...".
ד. הפיסקה באבות דרבי נתן מצטיירת כמקורית בגין המבנה הכיאסטי, המדגיש כאמור את המסר העיקרי של הפיסקה.

נמצאנו למדים, שהניסוח הקדום ביותר של פיסקה זו הוא זה שבאבות דרבי נתן. מדובר כנראה בניסוח תנאי. הניסוח של הפיסקה בדא"ז ובכלה רבתי משקף שלבים מאוחרים יותר, שבהם הפיסקה זוכה לפירוש. בפיתוח זה המעבד גם החליף את המילה הארמית "קימעא", שהוא נפוץ בספרות התנאית האותנטית, במילה "מעט". דווקא שינוי זה נראה לי כמגמה מאוחרת המיועדת להחליף את הארמית שנתפסה כלשון לא תנאית – בלשון תנאית אותנטית.

אם אנו מתעלמים מן הפירושים הרחבים בארמית בכלה רבתי, נראה שכלה רבתי משקף את השלב השני בהתפתחות הפיסקה, ובדא"ז יש לנו את הניסוח המפותח

9. ראו: א' גלינרט, "לשונות מיעוט בעברית של תקופת הבית השני והתנאים: ניתוח תחבירי וסמנטי", שערי לשון, מחקרים בלשון העברית, בארמית ובלשונות היהודים מוגשים למשה בר־אשר, עורכים א' ממן, ש' פסברג, י' ברויאר, כרך ב: לשון חז"ל וארמית, ירושלים תשס"ח, עמ' 114-116.

ביותר. ניתן לומר שהוספת הבבא "אם הטיבוך הרבה" וכו' משנה בצורה ממשית את המסר של הפיסקה בדא"ז.

עסקנו רק במקבילה אחת בשלשה חיבורים מן המסכתות הקטנות, ואין בכך כדי לקבוע מסמרות אפילו בתיארוך היחסי של שלשת החיבורים הללו. רק השוואה מדוקדקת של כלל המקבילות במסכתות הקטנות ומחוצה להן יכולה לקדם אותנו אופן ממשי בשאלת תיארוכם ואופיים של חיבורים אלו.

* * *

הבבא האמצעית שנוספה והודגשה בדא"ז היא "אם הטיבוך הרבה, אמר לא ממעשי המהוגנין הטיבו לי, אלא ממעשי שאינן מהוגנין". מרכזת המחלקה הפורשת, הגברת רבקה דגן, הטיבה הרבה במשך שנים רבות בכל המובנים, למחלקה כולה, ולכל מי שנכנס בשעריה. הנתינה של רבקה התחשבה בכל הגורמים באוניברסיטה – התלמידים, ההנהלה והמרצים, כל אחד וצרכיו המיוחדים. מתוך הערכה גדולה לרבקה, תמיד הצענו לכל באי המחלקה כצעד ראשון ללכת ולהתייעץ עם רבקה. הטבה זו ומסירות זו תחסרנה לכולנו. אני מאחל לרבקה הרבה שנים של בריאות ושמחה עם כל משפחתה ומודה לה מקרב לב על כל שנות הנתינה.

"מי איכא גונבא ברקיעא"?
על תיקון נוסח לא מעודן כלפי שמים

עוזיאל פוקס

מאמר קצר זה,[1] נכתב מתוך הכרת טובה ומתוך אמירת תודה לרבקה דגן, מזכירת המחלקה לתלמוד באוניברסיטת בר אילן, שנשאה בעול המחלקה במשך שנים רבות. מעבר להכרת הטוב הציבורית, אני מודה לה באופן אישי על שעזרה לי בצעדי הראשונים במחלקה, וסייעה לי במשך השנים בעניינים שונים, תוך תמיכה, עידוד ו'פירגון'.

הסיפורים המופלאים על מסעותיו של רבה בר בר חנה הבאים בפרק החמישי של מסכת בבא בתרא הפליאו את לב הלומדים, אך גם יצרו קשיים לחכמים בעלי גישה רציונליסטית שהתקשו בהם ובאי התאמתם למציאות.[2] בדפים הבאים נעסוק בחילופי הגרסאות של משפט אחד הבא באגדות המתארות את מסעותיו של רבה בר בר חנה, ובמניעים העקרוניים להיווצרות חילופים אלה.

במסעו האחרון המובא בסוגיה, הציע הערבי שהתלווה לרבה בר בר חנה להראות לו את המקום שבו נושקים השמים לארץ. רבה בר בר חנה הניח את הסל שלו בחלון של הרקיע, ועד שסיים להתפלל נעלם סלו. כיוון שכך פנה רבה בר בר חנה אל הערבי:

> אמינא ליה: איכא גנבי הכא?
> אמר לי: האי גלגלא דרקיעא הוא דהדר, נטר עד למחר הכא ומשכחת לה.[3]

על המעשה הזה הגיעו לידינו שתי תשובות גאונים. שתיהן מצויות בקובץ תשובות הגאונים שהוציא לאור אברהם אליהו הרכבי, האחת בסימן יב, והשנייה בסימן

1. המאמר הוא הרחבה של סעיף מתוך ספרי 'תלמודם של גאונים', העתיד לראות אור בזמן הקרוב, בעז"ה.
2. על אגדות רבה בר חנה נכתבה ספרות מרובה. הספרות המסורתית, והרבה פרשנויות מסורתיות על כל אחד מן המעשים מצויה בחיבורו של הרב טוביה ליפשיץ, ונעלמה מעיני כל חי, ירושלים תשע"ד. גם בספרות המחקר הוקדשו לא מעט מחקרים למכלול האגדות הזה, או לאחת מן האגדות המצויות בו. לניתוח של מכלול האגדות ראו ר' קיפרווסר, 'מסעות של רבה בר בר חנה', מחקרי ירושלים בספרות עברית כב (תשס"ח), עמ' 215-241. הספרות המחקרית נרשמה שם, עמ' 215, הערה 2.
3. בבא בתרא עד ע"א, על פי נוסח הדפוסים.

שעד.[4] אין זיהוי חד משמעי של מחברי התשובות, אך שני הסימנים מצויים בקבוצות גדולות של תשובות שהרבה מהן הוא של רב שרירא גאון ושל בנו, רב האיי גאון, ורגליים לדבר שאף אלה תשובות שלהם.[5] שתי התשובות דומות במבנה שלהן, ויש להן כמה לשונות משותפים, וככל הנראה סימן יב הוא קיצור ועיבוד של התשובה שבסימן שעד. שתי התשובות מתייחסות, בין השאר, לעניין טקסטואלי, סביב השאלה ששאל רבה בר בר חנה בעקבות העלמות הסל שלו. וזה נוסח הדברים בסימן יב:

> וכיון שלא מצאן אמר: גנאבי איכא ברקיעא, כלומר דבר שדומה לרקיע יש בו גנאבי. ואנו לא גרסינן איכא גונבא ברקיע.

ואילו בסימן שעד נוסח דברי הגאונים הוא זה:

> ויש שגורסין כַן אמ'[ר] מי איכא גונבא ברקיעא.
> ואנחנו ורוב החכמים לא גרסנן כך,
> ומי שגורס כך יש לפרשו שאמר בתמה מה שמדומה ברקיע יש בו גניבה.

שני הניסוחים מתייחסים לגרסה שעל פיה האשים רבה בר בר חנה את ה'שמים' בגניבת הסל שלו. בתשובה שבסימן יב, יש אזכור של הגרסה 'אמר גנאבי איכא ברקיעא' ובהמשך הגאון כותב 'ואנו לא גרסינן איכא גונבא ברקיע'. אפשר שהגאון התייחס כאן לשתי גרסאות: 'גנאבי איכא ברקיעא' ו'איכא גונבא ברקיע', אך נראה שהלשון הראשונה היא פרפרזה, והגאון רק ציין שאין הוא גורס את המשפט המתייחס לגניבה. לעומת זאת, בתשובה שבסימן שעד, דברי רבה בר בר חנה מוצעים עם מילת תמיהה בתחילתם: 'מי איכא גונבא ברקיעא'. המילה 'מי' לכאורה מיותרת כאן, שכן רק בהמשך הגאון הבהיר את הגרסה, ופירש שהלשון נאמרה כתמיהה: 'ומי שגורס כך יש לפרשו שאמר בתמה מה שמדומה ברקיע יש בו גניבה'. מסתבר שמילה זו היא עיבוד והוספה לאור ההמשך, על מנת שכבר בהצגת הגרסה יובהר שאזכור הגניבה ברקיע הוא בלשון תמיהה בלבד. מכל מקום, על פי זה, בשני הניסוחים של התשובה דחה הגאון את הגרסה 'איכא גונבא ברקיע'.

נראה שההסתייגות של הגאון מגרסה זו נבעה בגלל הקושי הפרשני והדתי הטמון בתיאור של המתרחש בשמים שבו מואשמים יושבי השמים בגניבה. על אף שהגאון פירש את המשפט כ'דבר שדומה לרקיע יש בו גנאבי' או בלשון של תמיהה, ככל הנראה היה מי שביקש להימנע אפילו מ'הוא אמינא' שחכם כמו רבה בר חנה יטען שיש בשמים גנבים או גניבות. מכל מקום, העובדה שבכל כתבי היד מופיע עניין

4. א"א הרכבי (מהדיר), זכרון לראשונים וגם לאחרונים, חלק ראשון, מחברת רביעית – זכרון כמה גאונים וביחוד רב שרירא ורב האיי בנו והרב ר' יצחק אלפאסי, ברלין תרמ"ז.
5. לייחוס התשובות ראו תלמודם של גאונים (לעיל, הערה 1), חלק ב (אוסף המובאות), בבא בתרא עד ע"א.

הגניבה מחזקת את ההנחה שגרסת הגאונים שלא גרסו אותה, היא הגהה שנועדה לעמעם את חריפות ההאשמה כלפי שמיא.[6]

תופעה זו, של הגהת מאמרים מחמת עניינים של אמונות ודעות, כלומר, כדי למנוע תיאורים לא נכונים של הקב"ה, או של המתרחש בשמים, או כדי למנוע סתירה בין מימרה בגמרא לבין תפיסה דתית מסוימת, ידועה ומוכרת, וכבר נידונה כמה פעמים בספרות המחקר.[7] ההנחה שעניין הגניבה היה מצוי בגרסאות התלמוד בתקופת הגאונים, והוא הושמט על ידי אחד החכמים או הלומדים, מתחזקת ממציאותה של מגמה דומה בגרסאות שבכתבי היד שלפנינו. כאמור, עניין הגניבה מצוי בכל כתבי היד, אך בחלק מהם יש לשונות המנסות למתן את חריפות דבריו של רבה בר בר חנה. כתב היד המבורג 165 גורס את הלשון 'חס ושלום' לפני דבריו: 'דיל'[מא] חס ושלום גנבי איכא הכא'.[8] בכ"י פריז 1337 נוסחה השאלה בלשון תמיהה: 'וכי גנבי איכא הכא'. בכתב יד אסקוריאל ובכ"י וטיקן 115 ישנם ניסיונות לעמעם את שאלת רבה בר חנה, בכך שבת קול היא זו שהשיבה לרבה בר בר חנה, בניגוד לשאר המסורות שבהן המשיב הוא אותו הערבי ('ההוא טייעא'): 'נפקא בת קלא ואמרה האי...'. בכך הובהר שגם אם החכם העלה בדעתו שיש גנבים בשמים, מכל מקום בת הקול שללה אפשרות זו.

נמצאנו למדים שהמצוקה הפרשנית העולה מדבריו של רבה בר בר חנה מצאה פתרונות שונים. היו חכמים שהשמיטו לחלוטין את דבריו, היו כתבי יד שניסו לעמעם קושי זה על ידי הוספות כאלה ואחרות, והיו כאלה שהסתפקו בניסיונות פרשנות, לבאר את דברי החכם בלשון של תמיהה. כבר בתקופת הגאונים, קשיים בתלמוד מצאו את פתרונם הן על ידי פרשנות והן על ידי תיקונים, השמטות והוספות בגרסאות התלמוד.

6. קשה להניח שאילו משפט זה לא היה בגרסת הסוגיה, היה מאן דהו מוסיף אותו.
7. ראו ע' פוקס, '"ממני יצאו כבושים" – על מאמר תלמודי שהוגה', תשורה לעמוס – אסופת מחקרים בפרשנות המקרא מוגשת לעמוס חכם, בעריכת מ' בר־אשר ואחרים, אלון־שבות תשס"ז, עמ' 530-531, והספרות שנרשמה שם. למאמר שהוגה מחמת פולמוס עם הקראים ראו א' שויקה, 'לוחות האבן, התורה והמצווה', תרביץ פא (תשעג), עמ' 343-366.
8. וכעין זה בכ"י וטיקן 115, ובכ"י אוקספורד 369.

הקידושין ולשונותיהם

שמא יהודה פרידמן

כל הנכנס למזכירות המחלקה לתלמוד באוניברסיטת בר־אילן מרגיש מיד **בבית**, בית חם וידידותי. הכול יודעים שמצב זה קיים זה עשרות בשנים בזכותה של רבקה דגן, כישרונותיה, ומידותיה הטובות כלפי כל האדם. אין זאת כי אם עשתה את עבודתה עבודת קודש. כבוד הוא לי להקדיש את השורות דלהלן כאות להערכה זו.

במשפט המקראי ניכר המדרג של אירוסין ונישואין. שיטה דו־קומתית זו או הדומה לה מתועדת היטב בעולם העתיק. כבר בבבל הקדומה אנו עדים לאירוסין ונישואין כשני מעמדות נפרדים, הבאים זה אחר זה, כש'מאורסת' נחשבת אשת איש לאיסור ניאוף ועונשיו.[1] אופיים של האירוסין כמעמד שבו כבר חל על האישה איסור אשת איש גרם לקשיים בתרגום המונח לשפות מודרניות, שאין ברקען התרבותי מושג מקביל. המילה betroth שאנו מוצאים בתפקיד זה אינה תואמת כל צורכה, כשם שהשימוש במונח 'אירוסין' בשפה הרווחת בארץ היום (כשהכוונה היא ל'שידוכין')

1. ”As soon as the gifts have been brought, an inchoate marriage is contracted which remains inchoate until completed by the delivery of the bride to the bridegroom, and in the meantime the bridegroom is called ‘the owner of the wife’ (Bab. *bêl aššatim*)” (דרייבר ומיילס, החוקים הבבליים, א, עמ' 249-250; וראה שם עמ' 245-246; 262-263). והשווה עתה סאטלו, נישואין, עמ' 69. ראובן ירון (חוקי אשנונה, עמ' 109-110) תיאר את הנאמר בחוקי אשנונה כך:

The first step toward marriage consisted of informal negotiations: the young man (or someone in his behalf, e.g. his father) “asked” (*šalum* […]) for the consent of the father of the bride. As a rule there followed the payment of “bride money” (*terḫatum* […]), effecting betrothal (or “inchoate marriage”). Some mishap might occur, to upset plans: death might intervene […], or the father of the bride might have second thoughts […]. But, although prominent in the Laws, these were certainly rare exceptions. In the normal course of events, the bridegroom would formally claim consummation (*ana bit emim šasum* […]); a marriage contract (*riksatum* […]) was entered upon; certain ceremonies took place (*kirrum* – “marriage feast” […]). Finally, the marriage was completed by the “taking” (*aḫazum* […]) of the bride, and by her entry into the house (*ana bitim erebum* […]) of the husband.

ועיין היטב בסעיפים 25-27 שם (עמ' 32-33). הרי ה'כתובה' – *riksatum* – נערכה בין ה'אירוסין' ל'(בית) המשתה' – *kirrum* – שאחריו 'חופה' = הכניסה לבית – *ana bitim erebum*. מכל מקום, בבבל העתיקה המצב מורכב יותר, ויש לדקדק בו עוד.

איננו תואם את המושג 'אירוסין' המקראי וההלכתי.[2] אצל דרייבר ומיילס נטבע מונח שיועד למלא חסר זה: inchoate wife;[3] ראובן ירון ביקש לשפר, וכתב: I propose *destinare*, *destinatio* for "perform(ance of) inchoate marriage".[4] כלומר, לייעד, ייעוד.

יש חוקרים ששיערו שההוראה היסודית של אר"ש היא 'לשלם מחיר', 'לקנות'.[5] סגנונות הטבועים בביטויי תמורה שקועים במקראות: וַיִּשְׁלַח דָּוִד מַלְאָכִים אֶל אִישׁ בֹּשֶׁת בֶּן שָׁאוּל לֵאמֹר תְּנָה אֶת אִשְׁתִּי אֶת מִיכַל אֲשֶׁר **אֵרַשְׂתִּי** לִי **בְּ**מֵאָה עָרְלוֹת פְּלִשְׁתִּים (שמואל ב ג, יד) – בבי"ת התמורה; וְאֵרַשְׂתִּיךְ לִי לְעוֹלָם וְאֵרַשְׂתִּיךְ לִי **בְּ**צֶדֶק וּ**בְ**מִשְׁפָּט וּ**בְ**חֶסֶד וּ**בְ**רַחֲמִים (הושע ב, כא) – אפשר לפרש, הצדק והמשפט והחסד והרחמים הם מידות שהקב"ה מעניק לישראל, ובתמורה להם בוצעו האירוסין ביניהם.[6] שימוש לשוני נוסף במקרא לפעולת האירוסין הוא בשורש מה"ר: מָהֹר יִמְהָרֶנָּה לּוֹ לְאִשָּׁה (שמות כב, טו).[7]

הקבלה ברורה היא לשון קניין במגילת רות: וְגַם אֶת רוּת הַמֹּאֲבִיָּה אֵשֶׁת מַחְלוֹן **קָנִיתִי** לִי לְאִשָּׁה (ד, י), והמינוח שבראש פרק א ואילך במסכת קידושין: הָאִשָּׁה **נִיקְנֵית**.[8] ואילו בפרק השני שם: הָאִישׁ **מְקַדֵּשׁ**, ושם העצם המופשט: **קידושין**. מאמר זה יעסוק בהוראה היסודית של קד"ש כלשון אירוסין, ובמונחים נוספים החלים על האירוסין.

2. אצל השומרונים השידוכין נקראים 'קידושין', ואחריהם באים 'האירוסין' (ראה צדקה, טקסים, עמ' 731). בדומה, אף מינוח משורש אר"ס פלש לתוך תחום השידוכין אצל יהודים דוברי ערבית, ראה מ"ע פרידמן, שידוכין ואירוסין, עמ' 157-158.
3. דרייבר ומיילס, החוקים הבבליים, א, עמ' 318.
4. ירון, נישואים שניים, עמ' 208, הע' 19.
5. מילון *BDB*, עמ' 76-77; וראה HALOT, עמ' 91 (יחס שתי הגישות ראוי לבירור נוסף). סורית ܐܪܫ (= ארש) מקביל לאכדית makāru הנושא את המשמע 'to do business, to use (silver, etc.) in business transactions' (*CAD*, M/1, עמ' 126-127; וראה סוקולוף, סורית, עמ' 761).
6. ראה גינזברג, מחקרים בהושע, עמ' 56, הע' 21; *JPS*, עמ' 768, הע' l-l.
7. מה"ר = "רכש כלה תמורת מוהר" (קדרי, מילון, עמ' 586); "to betroth" (גינזברג, מחקרים בהושע, עמ' 57). אשר לכתוב בהושע ג ב: וָאֶכְּרֶהָ (וכך אף בקומראן, 4Q82: "ואכרה") לִּי בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר כָּסֶף וְחֹמֶר שְׂעֹרִים וְלֶתֶךְ שְׂעֹרִים, פירש רד"ק: "רוצה לומר קניתיה לי לאשה" (והשווה ראב"ע); וראה גורדיס, נישואי הושע, עמ' 25-26, שאימץ שיטה זו. וראה גינזברג שם, עמ' 52 הע' 8 ועמ' 56-57, שעל פי פרשנותו הגדיר את משמע הפועל הנידון: "he acquired [...] the privileges of a *souteneur*". עוד לפתרון הדקדוקי של מילה זו ראה גורדיס, מתודולוגיה, עמ' 114; מורג, לשונו של הושע, עמ' 498-499 [91-92].
8. השווה ספרי דברים, פיסקא רסח (מהדורת פינקלשטיין, עמ' 287): "כי יקח איש אשה (דברים כב יג), מלמד שהאשה נקנית בכסף" וכו'; ספרי במדבר, פיסקא פח (מהדורת כהנא, עמ' 223, וראה בפירושים שם, כרך ג, עמ' 611-612).

קד"ש

ה'קידושין' מכניסים את האישה למעמד מוגדר בדיני אישות, המתבטא בעיקר באיסורה על אחרים ובייעודה למקדשה בשלב השני, הנישואין. בבבלי ריש קידושין: "מאי שנא הכא דתני האשה נקנית ומאי שנא התם דתני האיש מקדש... מעיקרא תני לישנא דאורייתא ולבסוף תני לישנא דרבנן. ומאי לישנא דרבנן? דאסר לה אכולי עלמא כהקדש". דרשה אטימולוגית זו[9] תופסת את הצד הראשון, 'איסור', ובתוספות שם, שכתבו: "**ופשטא דמילתא** מקודשת לי מיוחדת לי ומזומנת לי", תפסו את הצד השני, 'ייעוד'.[10] התוספות עצמם מציינים שדברי הגמרא הם הסבר דרשני ולא פשוטו של מונח.[11] אכן פירושם הוא שקלע לעומק הפשט.

החוקרים נבוכו בביאור שורש קד"ש במובן אירוסי אישה,[12] בטענתם שאין האירוסין שייכים לתחום הקדושה, ויש שהשאירו את ביאורו ללא פתרון מכריע.[13] מ' סאטלו כתב:

The root *qdš*, widely used in the Bible, does mean “to set aside, sanctify,”

9. הבאה בסוגיית רבנן סבוראי (ראה לוין, רבנן סבוראי ותלמודם, עמ' 17; אוצר הגאונים, קידושין, עמ' 2; אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, עמ' 95; רוזנטל, לשמועת הפתיחה, עמ' 241–242, הע' 16; מ"ע פרידמן, נישואין, א, עמ' 192, הע' 1). כדרכם של רבנן סבוראי לעסוק בענייני לשון (ראה אלמן, סבוראים, עמ' 384–388) כך עשו גם כאן, ואף התמקדו בהפרש הניבים בשפה העברית, ובקביעת קד"ש כ"לישנא דרבנן".
10. בזה נוקטים התוספות את לשון הגמרא להלן ו ע"ב: "איבעיא להו: **מיוחדת** לי, מהו? מיועדת לי, מהו?". אמנם לפי ההלכה אינה מקודשת בלשון זה אלא מספק (השווה רמב"ם, הלכות אישות ג ז), ככל בעיא דלא איפשטא. אולם לפי התוספות, באשר לקביעת מושג זה כהוראת היסוד של קד"ש בהקשר של אירוסין, איפשטא ואיפשטא.
11. על דגם הסגנון "פשטיה דקרא" הבא בבבלי בכמה מקומות, מרבים בעלי התוספות לדבר על פשטיה/פשטא דקרא, וכן פשטיה/פשטא דמתניתין, ואף העלו "פשטא דמילתא" כבכאן. על בעלי התוספות כשוחרי הפשט הפילולוגי והשלכותיו, ראה מה שכתבתי במאמרי 'האשה רבה', עמ' 290 והנסמן שם; וראה פרידמן, המגרש, הסוגיא השנייה, ליד הע' 105.
12. אשר להסברים ה'בלתי מוצלחים' של ראשוני החוקרים, ראה נויבאור, דיני הנישואין, עמ' 139, הע' 3.
13. זאב פלק הציע שתי אפשרויות: (א) המונח נוסד על פי ברכת אירוסין, שנאמר בחתימתה "מקדש ישראל" בכל הנוסחאות (פלק, נישואין וגירושין, עמ' 37). הסבר זה נדחה כבר על ידי גפני, מוסד הנישואין, עמ' 26–27, הע' 13. על המוסיפים 'על ידי חופה וקידושין' בחתימה כתב רב האי גאון בתשובתו: "ותוספות זו שאתם מוסיפים גריעותא היא שאין קדוש' ישראל תלויה בכך" (אוצר הגאונים, כתובות, התשובות, סימן עא, עמ' 23, וראה הע' י שם על פי מגן אבות למאירי; גפני שם, עמ' 14. לסֵדר מילות 'חופה וקידושין' בברכה זו ראה פרידמן, כל הקצר קודם; הנ"ל, חופה בקידושין). אכן קשה להקדים את זמן הברכה ליצירת המונח 'קידושין', ושמא איפכא מסתברא – הברכה עצמה נוסחה כפירוש לשימוש קד"ש כלשון אירוסין! (ב) בהע' 16 שם (ויש לתקן ההפניה שם ל'ש"ב' [שמואל ב] במקום 'ש"א'): לשון טהרה (השייכת אמנם לשורש קד"ש, ראה להלן). פלק חזר והציע את שתי האפשרויות

but is used exclusively to refer to things set aside for God as holy (or having some connection to these sanctified things). The "sanctified" thing is never set aside solely for human use [...] root (*qdš*) [...] had a clear semantic field that should not include marriage.[14]

תרגום: השורש קד"ש, השכיח במקרא, אכן משמעו 'לייעד, לקדש', אבל הוא משמש אך ורק ביחס לדברים ה'מוקדשים' לאל (או לדברים הקשורים אל הדברים המוקדשים לו). הדבר ה'מוקדש' לעולם אינו מיועד אך ורק לשימוש אדם [...] לשורש (קד"ש) [...] היה שדה סמנטי ברור שאינו כולל נישואין.

שתי ההגדרות אצלו משמשות כגיוונים של משמע אחד, אשר לדבריו כולו בתחום ה'קדושה'. לאחרונה מסר ברוך שורץ ניתוח מדויק ומפורט של השורש קד"ש במקרא ומעבר לו, בהידברות עם מחקרים קודמים.[15] שתי ההוראות הנקבעות בדבריו מובדלות זו מזו בהבחנה נקייה וברורה:

האחת, התואמת גם את מובנו של שורש זה בפועל האכדי qadāšu/quddušu, עניינו ניקיון, היטהרות.[16]

ההוראה השנייה, המתבטאת ברוב הופעותיו של קד"ש במקרא, בין בספרות הכוהנית ובין מחוצה לה, היא 'הבדיל', 'ייעד', 'ייחד', 'זימן'. שימוש זה מורה על דבר מובדל, מופרש ומוקצה לייעוד מסוים. יש שקד"ש מופיע בהוראה זו **ללא קשר עם תחום האל ועבודתו**.[17]

בספרו מבוא לדיני ישראל, עמ' 271. אשר לשיטת התוספות כתב (בהערה הנ"ל): "אינו נראה לי". אולם המחקר הלשוני נטה לכשיטת התוספות, ראה להלן.

14. סאטלו, נישואין, עמ' 76-77, וראה שם כל דבריו בפרוטרוט. לא אאריך בתשובה לפרטי דבריו, שכן כל זה יובן מדבריי דלהלן. סאטלו אמר את דבריו בהתייחסות להסבר שבבבלי "כהקדש", ואילו דברינו עולים בקנה אחד עם דברי התוספות, אשר כבר דחו את ההסבר שבגמרא כהסבר שאינו תואם את ה'פשט'.

15. שורץ, תורת הקדושה, עמ' 251–266, ושם ציוני ספרות.

16. עמ' 251, וראה שם עמ' 251–253, ושם צוין השימוש בלשון חז"ל. השווה יומא ג ב: קִידּוּשׁ יָדַיִים וְרַגְלָיִם.

17. עמ' 253, עיין שם; ההדגשה משלי. במילון HALOT, עמ' 1072: קדשׁ "the basic meaning of would be 'to set apart'". על הפרדתן המוחלטת של שתי ההוראות כתב שורץ:

"The root *qdš* in the Hebrew Bible has two distinct meanings [...purification] is completely unrelated to the idea of designation, separation, belonging [(note:) Many attempts have been made to associate the two with each other, but there is no plausible semantic development that can be posited...]"

(שורץ, קדושת ישראל, עמ' 47–48, והנסמן שם).

במילון *CAD* לשפה האכדית הובאו שתי ההוראות בתת־עיולים ממוספרים שונים בערך QDŠ (Q, עמ' 46): היטהרות (5,3,2); ייעוד (4). ועיין *CAD* שם, עמ' 48–50, ערך qadištu, שמשמעו "a woman of special status"; עמ' 147, ערך qašdūtu. גוון זה של ייעוד, ואף

אמור אפוא, 'קד"ש אישה' בלשון חז"ל, בבניין פיעל, אינו סותר שימושי פועל זה בלשון המקרא,[18] וכל חידושו בלשון חכמים אינו אלא שימושו לאירוסי אישה,[19] שימוש שיש לו ערך מוסף על אר"ס/מה"ר/קנ"ה. באשר לאנשים שעליהם נאמר שהם 'קדושים לה'', "עשויה המלה 'קדוש' להורות על שייכות או מסירות מיוחדת לרשות האלוהית [... קדושה זו] היא לעולם תכונה **נרכשת**, על ידי ייעוד, הימסרות או השתייכות לאלוהים או כתוצאה מן המגע עם האלוהי".[20] כך גם אצל אישה, שיועדה לבעלה באחת הדרכים שנקבעו, נעשית היא **מקודשת** לו.

הרי שאין קושי בגזירת המינוח הנידון משורש קד"ש המקראי, והוא שימוש עברי טבעי,[21] דרך פיתוח השפה.[22]

בניתוק מכל נגיעה בטהור ובטוב, בולט בפירוש רש"י לבראשית לח, כא הַקְּדֵשָׁה, שפירש: "**מקודשת** ומזומנת לזנות"; וכן לדברים כג, יח לֹא תִהְיֶה קְדֵשָׁה פירש רש"י: "מופקרת, מקודשת ומזומנת לזנות"; הרי אין 'מקודשת' שכתב רש"י כאן אלא 'מזומנת'. אבן ג'נאח, ספר השרשים, ערך קד"ש (עמ' 443) כתב: "לקיחה לזמן שירצה"; רד"ק, ספר השרשים, ערך קָדֵשׁ (עמ' 323): "מזומנים למשכב" (וראה גרובר, הקָדֵשׁ, עמ' 174–176 [הזכירני מאמר זה פרופ' שלום פאול]).

18. השווה שורץ, קדושת ישראל, עמ' 49; הנ"ל, תורת הקדושה, עמ' 253, והנסמן בהע' 39 שם. וכבר פסק ר"ל גינצבורג: "ומי שאומר שקדושין הוא על שם קדושה אינו אלא טועה" (גינצבורג, שיעורים, עמ' 17).

19. נויבאור בעניין משמע קד"ש במונח 'קידושין' (דיני הנישואין, גרמנית, עמ' 196): "sich verbereiten, widmen, bestimmt sein". בתרגום הספר לעברית (תולדות דיני הנישואין, עמ' 140): "להכין את עצמו למשהו, לייחד את עצמו". זהו תרגום שגוי של המקור הגרמני, וצריך להיות "להכין **עבור** עצמו (או: לעצמו), לייעד **עבור** עצמו, לקבוע **עבור** עצמו". אצל קוהן, קדושה (עמ' 97): "to select or separate to oneself a wife", צ"ל **for** oneself; אף זו בעקבות תרגום לאנגלית של המקור הכתוב גרמנית (עמ' 98, שבו נאמר für sich). מכל מקום, נויבאור לא שלט ברוחו עד שהכיל "גם את מרכיב הקדושה" במונח 'קידושין' (שם בהרחבה).

20. שורץ, תורת הקדושה, עמ' 258, בסיכומו, עיין שם. מבחינה לשונית, קדושתו של האלוקים היא ייחודו והיבדלותו. "האל הוא מובדל, פרוש, מיוחד במינו, שונה מכל הבריות [... ומכך] 'אַחֵרוּתוֹ הטוטלית'" (שם, עמ' 257). התכונות שאנחנו רגילים למצוא בקדושה הן בעצם תכונות של האל עצמו, כלומר, תכונותיו האלוקיות. לפי זאת, סבורני שאין הניתוח הלשוני מחייבך לנטוש מושגים כמו 'הקדושה המידבקת' (כפי שאכן ביקש לעשות ברוך לוין, לשון הקדושה, עמ' 245–274; לפסוקי חגי הנזכרים שם והנושא כולו, ראה מאמרי 'כתבי הקודש'; א' באומגרטן, במאמרו מן הזמן האחרון ['כתבי הקודש'], פתח בהסתייגות, אבל 'בשורה התחתונה' הסכים להצעתי בעיקרם של דברים), וכגון ה-numinous של רודולף אוטו.

21. הצעתו של סאטלו משלו: "The word might have been derived from the Greek term *ekdosis*, one of the standard terms for the 'handing over' of the bride" (נישואין, עמ' 77, עיין שם. וראה הסתייגויותיו הוא בעמ' 297, הע' 56). אין צורך לשלול קשר אסוציאטיבי כל שהוא, אבל אשר לגיזרון, ההסבר הפשוט משורש קד"ש עומד איתן.

22. מצינו: אֶסְגּוֹן עֲלַי לַחדא פְּרֵין וְקֵדּשִׁין (קליין, תרגום ירושלמי, א, עמ' 69), בתרגום הַרְבּוּ עָלַי מְאֹד מֹהַר וּמַתָּן (בראשית לד, יב), עניין שנוכל לכנותו בלשוננו 'כסף קידושין', דהיינו

יע"ד, זמ"ן, קו"ם

האמירה "הרי את מיועדת לי", שדינה נידון בבבלי קידושין ו ע"ב,[23] גזורה מלשון הכתוב בדין אָמָה: "...אֲשֶׁר לא [לוֹ קרי] **יְעָדָהּ**... וְאִם לִבְנוֹ **יִיעָדֶנָּה**" (שמות כא, ח-ט). כ"מזומנת" שאמרו בתוספות יש בתרגומים לפסוק זה. במיוחס ליונתן שם: "**דזמין** יתיה... **זמין** יתה"; ניאופיטי: "דלא **זמן** יתה... **יזמן** יתה".

יש שורש נוסף אשר ממנו מונח שפירושו קרוב לתחום הנידון. בין קטעי קומראן המשמרים שרידים מן הנוסח הארמי המקורי של ספר טוביה, אנו קוראים:

3 נْמלל בْעלْ[מ]תא דא בליליא דן **נْקימנה** ותסבנה לך לאנתْ[ה] [...]
6 [נמלל בעלי]מْתْ[א]דא ליליא דן **ונקיْמנה**
7 [לך[24]

בספר טוביה ו, יג אומר המלאך רפאל לטוביה שיש לבקש מאביה של שרה לתת את בתו לטוביה לאישה. הוזכרו שלושה שלבים: (א) ל'דבר בנערה' (נْמלל בْעלْ[מ]תא);[25] (ב) "נקימנה"; (ג) נישואין ("ותסבנה"). 'נקימנה' היא ככל הנראה מעשה קניין המבצע הסכם אירוסין. להלן שם (ז יב-יד, שלא שרד בארמית) תואר רק טקס הנישואין בלבד.[26] מונח זה בא גם בתרגום אונקלוס, מול יע"ד שבשמות כא, ח-ט הנ"ל: "**דִיקַיְימַהּ** לֵיה... **יְקַיְמִינַהּ**", ומול מה"ר שבשמות כב, טו (הנידון לעיל): קַיָּמָא יְקַיְמִינַהּ.[27] משמע זה של אירוסין שרד בתרגום ליוונית של ההיקרות השנייה כאן, וממנו זכה לתרגום מוצלח בעברית: "ונקדש אותה לך"![28] דומה שיש לשייך שימוש זה של קו"ם בבניין פַּעֵּל לקבוצה של משמעויות לפועל זה בעלות גוון משפטי, אשר ביניהן לאשר, להיות תקף, לקבל כחובה משפטית, לכרות ברית, ובאחת הצורות האחרות, להיות מקובל משפטית.[29]

תשלום המוהר במקרא הוא המבצע את הקניין לאירוסין (והשווה נויפלד, חוקי נישואין, עמ' 142; מורגנשטרן, שפה וספרות, עמ' 134, למטה). כמעבר סמנטי זה בין 'קידושין' לבין 'כסף הקידושין' ידוע במקומות אחרים. טול לדוגמה 'כתובה', שמצינו משמעה שטר נישואין, ומצינו משמעה כסף, תשלום המוהר המאוחר (ראה סיכום וספרות במאמרי 'מעשה הלל').

23. ראה לעיל, הע' 10.
24. 4Q197 4 ii. ראה דיונו של מורגנשטרן, שפה וספרות, עמ' 134-135 (והשווה סאטלו, נישואין, עמ' 71). הצעתי את הדברים דלהלן על פי הנראה לעניות דעתי.
25. השווה: וַיִּשְׁלַח דָּוִד וַיְדַבֵּר בַּאֲבִיגַיִל לְקַחְתָּהּ לוֹ לְאִשָּׁה (שמואל א כה, לט); ראה מורגנשטרן שם, עמ' 134.
26. עניין הקידושין לא הוזכר שם בתרגום היווני (על הקשיים שהציב מונח זה למתרגם ליוונית ראה קוק, תרגום טוביה, עמ' 158-159).
27. כפי שהעלה מורגנשטרן שם, עמ' 139 (אינני סבור שיש לדיבור זה בתרגום אונקלוס זיקה לנאמר במכילתא, נזיקין, עמ' 308: "שאם רצה האב יקיים").
28. כהנא, הספרים החיצונים, עמ' שכח.
29. ראה פאול, השתקפות ארמית, עמ' 142-144; פרידמן, קיומו. וראה הופטיז'ר, מילון,

אם צדקנו בזו, יש להוסיף למילונאות הארמית, ערך קו"ם, פַּעֵל, את ההוראה 'לארס'.

לשם סיום נחזור ל'קידושין'. מה יאה ומה נאה מונח זה משאר המונחים. לשונות הקנייה שועבדו אצל חז"ל ל"מעשה קניין", המבצע הסכם מחייב, ואילו השימוש בשורש קד"ש נשאב ממשמעויות הייעוד. ואם לפי הפשט אין עניינו קדושה ממש, מכל מקום רמז יש בו, כל הַמְחוּבָּר לַטָּהוֹר טָהוֹר וכל המחובר לקדושה קדוש. אין זה כי אם החכמה הפנימית של הלשון עשתה זאת.

קיצורים ביבליוגרפיים

אבן ג'נאח, ספר השרשים = ספר השרשים, הוא החלק השני ממחברת הדקדוק, חברו בלשון ערב ר' יונה בן גׄנאח והעתיקו אל לשון הקדש ר' יהודה בן תיבון, הוציאו לאור [...] בנימין זאב באכער, ברלין תרנ"ו

אוצר הגאונים = אוצר הגאונים: תשובות גאוני בבל ופירושיהם על פי סדר התלמוד, ערוך ע"י ב"מ לוין, א-יג, ירושלים תרפ"ח-תש"ג

אלמן, סבוראים = Y. Elman, "The World of the 'Sabboraim', Cultural Aspects of Post-Redactional Additions to the Bavli", in J.L. Rubenstein (ed.), *Creation and Composition: The Contribution of the Bavli Redactors (Stammaim) to the Aggada*, Tübingen 2005 (*Texts and Studies in Ancient Judaism 114*), pp. 383-415

אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים = י"נ אפשטיין, מבואות לספרות האמוראים, בעריכת ע"צ מלמד, ירושלים ותל־אביב תשכ"ב

באומגרטן, כתבי הקודש = A.I. Baumgarten, "Sacred Scriptures Defile the Hands", *JJS* 47 (2016), pp. 46-67

גורדיס, מתודולוגיה = R. Gordis, "On Methodology in Biblical Exegesis", *JQR* 61 (1970), pp. 93-118

גורדיס, נישואי הושע = R. Gordis, "Hosea's Marriage and Message: A New Approach", *HUCA* 25 (1954), pp. 9-35

גינזברג, מחקרים בהושע = H.L. Ginsberg, "Studies in Hosea 1-3", in M. Haran (ed.), *Y. Kaufmann Jubilee Volume*, Jerusalem 1960, pp. 50-69

גינצבורג, שיעורים = ל' גינצבורג, שיעורים על מסכת קידושין (שכפול), בספריית בית המדרש לרבנים באמריקה 1936

גפני, מוסד הנישואין = I.M. Gafni, "The Institution of Marriage in Rabbinic

עמ' 1001. אינני יכול לשלול את האפשרות שהמשמע הנידון של שורש קו"ם עומד מאחורי המילה הסתמית 'מקמה' של הארמית הארץ ישראלית, אשר אחדים משימושיה הם בתחום המסחרי/קנייני (ראה מילון CAL בערכה).

Times”, in D. Kraemer (ed.), *The Jewish Family: Metaphor and Memory*, New York 1989, pp. 13-30

גרובר, הקָדֵשׁ = מ' גרובר, "הקָדֵשׁ בספר מלכים ובמקורות אחרים", תרביץ נב (תשמ"ג), עמ' 167-176

דרייבר ומיילס, החוקים הבבליים = G.R. Driver and J.C. Miles, *The Babylonian Laws*, I-II, Oxford 1952-1955

הופטיז'ר, מילון = J. Hoftijzer and K. Jongeling, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, I-II, Leiden-New York-Köln 1995

ירון, חוקי אשנונה = R. Yaron, *The Laws of Eshnunna*, Jerusalem 1969

ירון, נישואים שניים = R. Yaron, “Mistake-Occasioned Palingamy”, *JJS* 25 (1974), pp. 203-226

כהנא, הספרים החיצונים = א' כהנא, הספרים החיצונים לתורה לנביאים לכתובים ושאר ספרים חיצונים, א-ב, תל־אביב תש"ך

לוין, לשון הקדושה = B.A. Levine, “The Language of Holiness: Perceptions of the Sacred in the Hebrew Bible”, in M.P. O’Connor and D.N. Freedman, *Backgrounds for the Bible*, Winona Lake 1987, pp. 241-255

לוין, רבנן סבוראי ותלמודם = ב"מ לוין, רבנן סבוראי ותלמודם, ירושלים תרצ"ז

מורג, לשונו של הושע = ש' מורג, "לשאלת ייחוד לשונו של הושע: קווים סימנטיים ומילוניים", תרביץ נג (תשמ"ד), עמ' 489-511 [= הנ"ל, מחקרים בלשון המקרא, ירושלים תשנ"ה, עמ' 82-105]

מורגנשטרן, שפה וספרות = M. Morgenstern, “Language and Literature in the Second Temple Period”, *JJS* 48 (1997), pp. 130-145

נויבאור, דיני הנישואין = י"י נויבאור, תולדות דיני הנישואין במקרא ובתלמוד, ירושלים תשנ"ד [המקור: J. Neubauer, *Geschichte des biblisch-talmudischen Eheschliebungsrechts*, Leipzig 1920]

נויפלד, חוקי נישואין = E. Neufeld, *Ancient Hebrew Marriage Laws*, London-New York-Toronto 1944

סאטלו, נישואין = M.L. Satlow, *Jewish Marriage in Antiquity*, New Jersey 2001

סוקולוף, סורית = M. Sokoloff, *A Syriac Lexicon: A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelman’s Lexicon Syriacum*, Indiana and New Jersey 2009

פאול, השתקפות ארמית = S.M. Paul, “Dan 6,8: An Aramaic Reflex of Assyrian Legal Terminology”, *Biblica* 65 (1984) [= *Divrei Shalom: Collected Studies of Shalom M. Paul on the Bible and the Ancient Near East 1967-2005*, Leiden 2005, pp. 139-144]

פלק, מבוא לדיני ישראל = ז' פלק, מבוא לדיני ישראל בימי הבית השני, ירושלים תשל"א

פלק, נישואין וגירושין = ז' פלק, נשואין וגירושין: תקונים בדיני המשפחה ביהדות אשכנז וצרפת, ירושלים תשכ"ב

פרידמן, האשה רבה = ש"י פרידמן, "פרק האשה רבה בבבלי, בצירוף מבוא כללי על דרך חקר הסוגיא", מחקרים ומקורות א, בעריכת ח"ז דימיטרובסקי, ניו יורק תשל"ח, עמ' 441-275

פרידמן, המגרש = ש"י פרידמן, המגרש: גיטין פרק תשיעי, תלמוד האיגוד עם פרשנות על דרך המחקר (בהדפסה)

פרידמן, חופה בקידושין = ש"י פרידמן, "'חופה בקידושין' בברכת אירוסין ודפוסי ספר אבודרהם", סיני עו (תשל"ה), עמ' רס-רסד

פרידמן, כל הקצר קודם = ש"י פרידמן, "כל הקצר קודם", לשוננו לה (תשל"ה), עמ' 129-117, 206-192 [= קובץ מאמרים בלשון חז"ל, חלק ב, בעריכת מ' בר־אשר, ירושלים תש"ם, עמ' 326-299]

פרידמן, כתבי הקודש = S. Friedman, “The Holy Scriptures Defile the Hands – The Transformation of a Biblical Concept in Rabbinic Theology”, in M. Brettler and M. Fishbane (eds.), *Minḥah le-Naḥum: Biblical and Other Studies Presented to Nahum M. Sarna in Honour of his 70th Birthday*, London 1993, pp. 117-132

פרידמן, מעשה הלל = ש"י פרידמן, "מעשה הלל הזקן באלכסנדריה ודרישת 'לשון הדיוט'" (בהכנה)

פרידמן, קיומו = ש"י פרידמן, "'ואי זהו קיומו': זוטא לתורת השטרות התלמודיים", מחקרים בלשון יא-יב (תשס"ט), עמ' 281-269 [= הנ"ל, לתורתם של תנאים, ירושלים תשע"ג, עמ' 375-365]

פרידמן מ"ע, נישואין = M.A. Friedman, *Jewish Marriage in Palestine*, I-II, Tel Aviv and New York 1980-81

פרידמן מ"ע, שידוכין ואירוסין = מ"ע פרידמן, "שידוכין ואירוסין לפי תעודות הגניזה הקהירית", דברי הקונגרס העולמי השביעי למדעי היהדות: מחקרים בתלמוד, הלכה ומדרש, ירושלים תשמ"א, עמ' 173-157

צדקה, טקסים = B. Tsedaka, “Religious Ceremonies” in entry “Samaritans”, *Encyclopaedia Judaica*[2], Detroit 2007, Volume 17, pp. 730-732

קדרי, מילון = מ"צ קדרי, מילון העברית המקראית, רמת־גן תשס"ו

קוהן, קדושה = K.G. Kuhn, “The Concept of Holiness in Rabbinic Judaism”, in G. Kittel (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids 1964, volume I, pp. 97-100

קוק, תרגום טוביה = E.M. Cook, “Our Translated Tobit”, in K.J. Cathcart and M. Maher (eds.), *Targumic and Cognate Studies: Essays in Honour of Martin McNamara*, Sheffield 1996, pp. 153-162

קליין, תרגום ירושלמי = M.L. Klein, *Genizah Manuscripts of Palestinian Targum to the Pentateuch*, I-II, Cincinnati 1986

רד"ק, ספר השרשים = ספר השרשים לרבי דויד בן יוסף קמחי הספרדי, בעריכת ה"ר ביזנטל ופ' לברכט, ברלין תר"ז

רוזנטל, לשמועת הפתיחה = א"ש רוזנטל, "לשמועת הפתיחה של בבלי תענית", ספר זכרון ליעקב פרידמן ז"ל, בעריכת ש' פינס, ירושלים תשל"ד

שורץ, קדושת ישראל = B.J. Schwartz, "Israel's holiness: the Torah Traditions", in M.J.H.M. Poorthuis and J. Schwartz (eds.), *Purity and Holiness: the Heritage of Leviticus*, Leiden 2000, pp. 47-59

שורץ, תורת הקדושה = ב"י שורץ, תורת הקדושה: עיונים בחוקה הכוהנית שבתורה, ירושלים תשנ"ט

BDB = F. Brown, S. Driver, C. Briggs, *A Hebrew and English-Lexicon of the Old Testament (BDB), with an appendix containing the Biblical Aramaic*, Oxford 1957

CAD = *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*, I-XXI, Chicago 1956-2010

HALOT = L. Köhler and W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament (HALOT)*, I-V, Leiden 1994-2000

JPS = A *New Translation of The Holy Scriptures According to the Masoretic Text*, I-III, Philadelphia 1962-82

כתבי עת

HUCA = Hebrew Union College Annual

JJS = Journal of Jewish Studies

JQR = The Jewish Quarterly Review

וידוי בערב יום הכיפורים:
מסורת הברייתא בתוספתא ובתלמודים

רבין שושטרי

לרבקה,
בהוקרה ובהערכה על עבודתך המסורה
למען המחלקה לתלמוד, תלמידיה ומוריה.

הרמב"ם בהלכות תשובה פ"ב ה"ז כותב:

יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל ליחיד ולרבים והוא קץ מחילה וסליחה לישראל, לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביום הכפורים.

עיקרה של מצוות הווידוי הוא בעיצומו של יום הכיפורים. ברם, הברייתא אומרת שיש צורך להתוודות אף בערב יוהכ"פ. במאמר זה, ננסה לברר מהי מטרתו של הווידוי בערב יוהכ"פ? וכן כמה וידויים צריך להתוודות בערב יוהכ"פ? כדי להשיב על שאלות אלה נעיין במסורותיה השונות של הברייתא בתוספתא, ירושלמי ובבבלי וכן בגלגוליה בכתבי היד השונים. התוספתא כפורים פ"ב הי"ד אומרת:

מצות וידוי ערב יום הכפורים עם חשיכה אבל אמרו חכמים מתודה אדם קודם שיאכל וישתה שמא תטרף דעתו בתוך אכיל' ושתיה ואע"פ שהתודה קודם שיאכל וישתה צריך שיתודה לאחר אכילה ושתיה שמא אירע דבר קלקלה בסעודה.

ואע"פ שהתודה לאחר אכילה ושתיה צריך שיתודה ערבית[1] ואע"פ שהתודה ערבית צריך שיתודה שחרית שמא אירע דבר קלקלה בסעוד'[2] ואע"פ שהתודה שחרית צריך שיתודה במוסף ואע"פ שהתודה במוסף צריך שיתוד' במנחה

1. בכי"ל "בשחרית" וליתא "ואע"פ שהתודה ערבית צריך שיתודה שחרית". וראה ליברמן, תוסכפ"ש יומא, עמ' 830 שאפשר שדילג מחמת הדומות. אך יותר נראה שהגיה משום שאין צריך שני וידויים קודם כניסת יוהכ"פ, ולראיה שבכי"ל אינו גורס "שמא אירע דבר קלקלה בסעודה". ממשפט זה ברור, שיש וידוי נוסף קודם כניסת יוהכ"פ.
2. כך הגרסה בכי"ו ובדפוס ראשון. וראה ליברמן, תוסכפ"ש יומא, עמ' 831: "והוא שיבוש ברור, ואינו בכי"ע, בכי"ל, בירושלמי ובבבלי הנ"ל, והרי אפילו אירע לו דבר קלקלה בסעודה, כבר נתכפר לו בוידויו שלאחר הסעודה ובוידויו של ערבית...".

ואע"פ שהתודה במנחה צריך שיתודה בנעילה שמא אירע בו דבר קלקלה כל היום כולו.

לפי מסורת התוספתא, צריך להתוודות שני וידויים בערב יוהכ"פ. הווידוי הראשון הוא לפני אכילה ושתיה, והווידוי השני הוא לאחר אכילה ושתייה עוד קודם כניסת יוהכ"פ. מטרת הווידוי בערב יוהכ"פ לא מפורשת בתוספתא, אך ניתן לשער שמטרתו היא כדי להיכנס ליוהכ"פ מתוך וידוי ותשובה.[3] התוספתא מבארת מדוע צריך שני וידויים. הראשון מחשש שאם ישתכר בסעודה לא יספיק להתוודות קודם כניסת יוהכ"פ, והשני שמא הוא חטא בסעודתו וצריך להתוודות על כך. בתלמוד ירושלמי יומא פ"ח ה"ז (מה ע"ג) נמצאת מסורת אחרת של הברייתא:

מצות הוידוי ערב יום הכיפורים עם חשיכה עד שלא נשתקע במאכל ובמשתה אף על פי שנתודה בערבית צריך להתודות בשחרית אף על פי שנתודה בשחרית...

במסורת הברייתא בירושלמי, החובה היא וידוי אחד קודם אכילה ושתייה. הברייתא בירושלמי לא מבארת מדוע צריך להתוודות קודם יוהכ"פ, וכן היא איננה מבארת מדוע הווידוי צריך להיות קודם אכילה ושתייה. ייתכן שהווידוי בערב יוהכ"פ הוא שמא ישתכר ולא יאמר את הווידוי בערבית. אך אפשר, שיש צורך בווידוי קודם יוהכ"פ כדי להיכנס ליוהכ"פ מתוך וידוי ותשובה, ולצורך כך מספיק וידוי אחד קודם אכילה ושתייה.

בברייתא בבבלי יומא פז ע"ב יש חילופי גרסה:[4]

3. אם המטרה היא שמא לא יתוודה בערבית עקב שכרות, אזי מספיק וידוי קודם אכילה ושתייה ואין צורך בווידוי לאחר אכילה ושתייה. מכאן שהמטרה היא שייכנס ליוהכ"פ מתוך תשובה ווידוי.

4. להלן עדי הנוסח של הסוגייה וסימונם: **מ**= כתב יד מינכן 95; **א**= כתב־יד אוקספורד: Oxford Bodleian (Opp. Add. Fol. 23) = קטלוג נויבאור־קאולי 366/3; **נ**= כ"י מינכן 6; **ת**= כ"י ניו יורק (JTS Rab. 218 270 (EMC; **דו**= דפוס ונציה. **דס**= דפוס ספרדי. לתיאור העדים השלמים ראה י' אפשטיין, מסורת הנוסח של בבלי יומא פרק ג', עבודת מוסמך, האוניברסיטה העברית בירושלים תש"ס, עמ' 8-41 (חלק מהעדים כוללים גם את מסכת ר"ה ומתוארים בפירוט אצל ד' גולינקין, פרק יום טוב של ראש השנה בבבלי: מהדורה מדעית עם פירוש, עבודת דוקטור, בית המדרש לרבנים באמריקה, ניו יורק תשמ"ח, עמ' כא-נ). על **דס** ראה Y. Dubitsky, *First International Census of Earliest Printed Editions of [tractates of] the Babylonian Talmud: Prints from Incunables through Bomberg* (המאמר נמצא במאגר עדי הנוסח של מכון ליברמן גירסה 5).

מ,נ,ת$_1$,דו (עפ"י נ)	א,דס (עפ"י א)
מצות וידוי ערב שבהכפורים עם חשכה	מצות וידוי ערב יום הכפורים עם חשיכה
אבל אמרו חכמים יתודה קו()[ד]ם שיאכל	אבל אמרו חכמים מתודה קודם שיאכל
וישתה שמא תטרף דעתו בסעודה	וישתה שמא תטרף דעתו בסעודה
ואף על פי שהתודה קודם שאכל ושתה	
מתודה לאחר שאכל ושתה[5]	
שמא אירע דבר קלקלה בסעודה[6]	
ואף על פי שהתודה ערבית מתודה שחרית	ואע"פ שהתודה ערבית מתודה שחרית

כאמור, במסורת הבבלי יש חילופי גרסה,[7] אך בכל הגרסאות ליתא "ואע"פ שהתודה לאחר אכילה שתיה צריך שיתודה ערבית".

ב־**א,דס** ליתא אף למשפט "ואע"פ שהתודה קודם שאכל ושתה מתודה... בסעודה". לפי גרסה זאת מספיק וידוי אחד בערב יוהכ"פ. גרסה זאת דומה למסורת הברייתא בירושלמי.[8] כאמור, יש להסתפק, האם מטרת הווידוי קודם יוהכ"פ היא שמא לא יתוודה בערבית או כדי להיכנס ליוהכ"פ לאחר הווידוי.

ב־**נ,מ,ת$_1$,דו** הגרסה היא: "ואף על פי שהתודה קודם שאכל ושתה מתודה לאחר שאכל ושתה". מתי מתוודה את הווידוי לאחר שאכל ושתה? המשך הברייתא בבלי הוא "ואף על פי שהתודה ערבית מתודה שחרית". בברייתא בבבלי לא נמצאת אמירה מפורשת לפיה צריך להתוודות גם לאחר אכילה ושתייה וגם בערבית (כפי שנמצא במסורת התוספתא). כלומר, אין הכרח לפי הברייתא הבבלית שיש וידוי נוסף קודם כניסת יוהכ"פ מלבד הווידוי שקודם אכילה ושתייה.

ברם, ב־**נ,ת$_1$,דו** הנימוק לווידוי שלאחר אכילה הוא "שמא אירע דבר קלקלה

5. בר"ח "לאחר הסעודה".
6. ב־**מ** בשאילתות דרב אחאי, מהדורת ש"ק מירסקי, ירושלים תשל"ז, דברים, שאילתא קפו, עמ' פא ובר"ח ליתא "שמא אירע דבר קלקלה בסעודה".
7. יש לציין, שבדיקת הפרק בבבלי מלמדת שהוא נחלק לשני ענפי נוסח עיקריים. המייצגים המובהקים של ענף א' הם: **נ,ת$_1$**, ואילו המייצגים העיקריים של ענף ב' הם: **א,דס**.
8. אפשר לטעון שפיסקה זאת חסרה כיוון שדילגו מחמת הדומות, אך פיסקה זאת חסרה גם ברי"ף (ראה להלן הערה 12) ובפסקי הרי"ד וקשה להניח שהטעות נפלה בכל העדים הללו. גרסה נוספת נמצאת ברמב"ם ובתוספות הרא"ש ולפיה נמצאת הפיסקה 'ואע"פ שהתודה קודם שאכל...' אך הם גורסים 'ערבית' תמורת 'לאחר שאכל ושתה'. גרסתם מתאימה למסורת ההלכתית של ענף נוסח זה ולפיה יש ווידוי אחד בערב יוהכ"פ. הרמב"ם הל' תשובה ב, ז כותב: 'ואע"פ שהתודה קודם שאכל חוזר ומתודה בלילי יום הכיפורים ערבית...'. תוספות הרא"ש כותב: 'וחכמים אומרים צריך שיתודה קודם אכילה וכו'. ואף על פי שהתודה קודם אכילה יתודה ערבית ובתוספתא גריס יתודה אחר אכילה ושתייה ואף על פי שהתודה אחר אכילה ושתיה יתודה ערבית, ונראה דטעות סופר דוידוי יתירא זה לא מצינו בתלמוד', וכן בתוספות ישנים.

בסעודה". לגרסה זאת, ודאי שהכוונה לווידוי נוסף קודם כניסת יוהכ"פ, שהרי נימוק זה אינו נצרך לווידוי של ערבית שהוא חובת היום.[9] לגרסת **מ** (ליתא "שמא אירע דבר קלקלה") יש להסתפק, האם יש צורך בווידוי נוסף או שאין צורך וההלכה "מתודה לאחר שאכל ושתה" מתפרשת על וידוי בערבית.[10]

הרי"ף גורס: "יתודה קודם שיאכל וישתה שמא יארע לו דבר קלקלה בסעודה". לפי גרסה זאת כוונת המשפט "שמא יארע... דבר קלקלה" שיארע לו דבר שבגינו לא יוכל להתוודות, ואילו לפי גרסת **נ,ת,,דו** הכוונה לעבירה שתבוא לידו בשעת הסעודה ועליה צריך להתוודות. הרמב"ם בהלכות תשובה ב, ז כותב: "... קודם שיאכל שמא

9. כך סובר הרמב"ן: "הא דתנו רבנן מצות וידוי ערב יום הכפורים עם חשיכה אבל אמרו חכמים יתודה קודם שיאכל וישתה שמא תטרף דעתו בסעודה ואף על פי שהתודה קודם שיאכל וישתה מתודה לאחר שיאכל וישתה כו'. נראה לפי דקדוק הלשון הזה שאין הוידוי שהוא מתודה לאחר אכילה בתפילת ערבית, מדלא קתני ואף על פי שהתודה קודם שיאכל וישתה מתודה ערבית וכדקתני ואף על פי שהתודה ערבית, ועוד הא (ד)קתני דמצות וידוי ערב יוה"כ הוא עם חשיכה דהיינו לאחר שיאכל וישתה אלא שהקדימו לו חכמים להתודות קודם שיאכל משום שמא תטרף דעתו בסעודה, ועלה קאמר שאע"פ שהצריכו לו להקדים ולהתודות, עיקר הוידוי לא הפסיד את מקומו וצריך להתוודות לאחר שאכל ושתה דהיינו עם חשיכה, ואלו ערבית לא מיקרי לאחר שאכל ושתה דלאו סמוך לאכילה הוא, ותפלת ערבית שמה עלה, ועוד מאי אף על פי וכי תעלה על דעתך שלא יתודה ביום הכפורים עצמו ואין וידוי ערבית אלא משום שמא אירע דבר קלקלה של עבירה בסעודה, ואנן מצות וידוי של ערב יוה"כ קאמרינן דהוא עם חשיכה אבל של יוה"כ ודאי בעצומו של יום הוא, אלא משמע דהכי קתני, מצות וידוי של ערב יוה"כ שצריך להתודות כדי שיכנס ליום בתשובה הוא עם חשיכה סמוך ליום עצמו, שלא יהא שהות לחטוא בין הוידוי והיום, אבל חששו חכמים שמא תטרף דעתו בסעודה וימנע בשכרותו מן הוידוי לפיכך החמירו עליו להתודות קודם אכילה, ואף על פי שהתודה קודם אכילה חוזר ומתודה בזמנו עם חשיכה סמוך ליום עצמו שמא אירע דבר קלקלה של עבירה בסעודה, וידוי של ערבית שהוא וידוי של יוה"כ עצמו לא קתני דודאי מתודה הוא ביוה"כ, אלא קתני אף על פי שהתודה ערבית מתודה שחרית וכל היום שמא אירע לו דבר עבירה כל היום, דיוה"כ עם חשיכה הוא מכפר, זו היא שיטת הברייתא הזו על נכון. ומה שמסייעני עוד סיוע ברור שמצאתי בתוספתא דקתני מצות וידוי ערב יום הכפורים עם חשיכה אבל אמרו חכמים מתודה אדם קודם שיאכל וישתה שמא תטרף דעתו בתוך אכילה ושתייה ואף על פי שהתודה קודם שיאכל וישתה צריך שיתודה לאחר אכילה ושתייה שמא אירע דבר קלקלה בסעודה ואף על פי שהתודה לאחר שאכל ושתה צריך שיתודה ערבית ואף על פי שהתודה ערבית צריך שיתודה שחרית כו' עד צריך שיתודה בנעילה שמא אירע דבר קלקלה כל היום כו', הרי זה מפורש, אלא שבעלי הגמ' לא שנו בברייתא שהביאו בגמ' אף על פי מוידוי של ערב יום הכפורים לוידוי של ערבית מן הטעם שפירשנו, ובתוספתא שנו אותו בפירוש לומר שאע"פ שהתודה וידוי יותר סמוך ליום הכפורים לא פטר של ערבית, אבל כולם לדבר אחד נתכוונו שמתודה קודם אכילה ומתודה אחר אכילה סמוך לחשיכה ומתודה ערבית וכל היום".

10. כאמור, הרמב"ן סובר שכוונת הברייתא היא לווידוי נוסף. מתוך דבריו עולה שהברייתא בבבלי לא ציינה "ואע"פ שהתוודה לאחר שאכל ושתה יתוודה ערבית", כיוון שברור שצריך להתוודות בערבית שהוא הווידוי בעיצומו של יום.

יחנק בסעודה קודם שיתודה". ביאורו מתאים לגרסת הרי"ף "שמא יארע דבר קלקלה בסעודתו" ולא לגרסת כה"י "שמא תטרף דעתו".[11] לפי ביאורו, הנימוק "שמא יארע לו דבר קלקלה" אינו מתאים בהלכת "מתודה לאחר שאכל ושתה".[12]

רש"י גורס "שמא תטרף דעתו", וכן הוא גורס "דבר קלקלה" ומפרש "של חטא". הנימוק של "דבר קלקלה" אינו נצרך לווידוי של ערבית, וא"כ הוא מתייחס לווידוי לאחר אכילה קודם כניסת יוהכ"פ. ברם, רש"י מפרש "וידוי ערב יוהכ"פ עם חשיכה – לאחר אכילה משקיבל עליו יוהכ"פ". לפירושו, אין מטרה עצמאית לווידוי קודם כניסת יוהכ"פ, וכל מטרתו היא רק שמא לא יתוודה בלילה. לפי זה, אם התוודה לפני האכילה אין צורך בווידוי לאחר אכילה קודם כניסת יוהכ"פ, והדברים עדיין צריכים עיון.[13]

לסיכום, יש שתי מסורות לגבי הווידוי בערב יוהכ"פ. מסורת אחת נמצאת

11. אכן הרמב"ם לא סובר שיש צורך בווידוי לאחר אכילה, ראה לעיל הערה 8.

12. ברי"ף כ"י ניו יורק ובכ"י אוקספורד 550 ליתא "ואע"פ שהתודה קודם שאכל ושתה צריך להתודות לאחר שאכל ושתה", ונוסף בדפוסים. מ"מ גם בנוסח הדפוסים לא מצוינת סיבה לכך שצריך להתוודות לאחר אכילה ושתיה, וא"כ מסתבר שהכוונה לווידוי של ערבית. בבה"ג עמ' 318 (חסר בכ"י מילאנו וראה שם הערה 71 שדילג מחמת הדומות) ובהלכות פסוקות: "צריך שיתודה קודם שיאכל וישתה שמא יארע לו דבר קלקלה בסעודה ואעפ"י שהתודה קודם שאכל ושתה צריך שיתודה אחר שיאכל וישתה שמא תטרף דעתו עליו", וכן באגדות התלמוד. וברי"ץ אבן גיאת עמ' נח: "קודם שיאכל וישתה שמא יארע דבר קלקלה... לאחר אכילה ושתיה שמא תטרף דעתו עליו ואית דגריס איפכא". תו"י מעיר על גרסת בה"ג: "ונראה כי הגרסא שם הוא בשיבוש". וראה דק"ס עמ' 308 אות ת: "שמחמת השכרות עשה עבירה שאינה זוכרה וכ"ה בפי' רגמ"ה וכתב דבר קלקלה בסעודה שיהא שיכור ואין יכול להתודות תטרוף דעתו יחטא וצריך לחזור ולהתודות", וכן מבאר הריבב"ן: "שמא יארע דבר קלקלה בסעודה וישתכר ואינו מתוודה". לפי"ז, צריך שני וידויים קודם כניסת יוהכ"פ, וראה ליברמן, תוסכפ"ש יומא, עמ' 830 הערה 65 שעבודת המלך הביא ראיה נגד הרמב"ן מבה"ג שכותב שיש סה"כ 6 וידויים, אך ליברמן מעיר שדברים אלו אינם נמצאים בדפוס ורשא אלא רק במהדורת אספמיא.

13. וכן הקשה בתוספת יוהכ"פ: "פרש"י לאחר אכילה משקיבל עליו יוה"כ ע"כ והדבר ברור דרש"י בא לאפוקי פירוש הרמב"ן שכתב הר"ן בשמו... ולפרש"י ק"ל מ"ש ואף על פי שהתודה קודם שאכל ושתה מתודה כו' ופירש רש"י קלקלה של חטא דלמה לי הך טעמא ת"ל דצריך להתודות בליל יוה"כ דעיקר הוידוי הוא ביוה"כ וראיתי דהרי"ף והרא"ש לא גרסי הכי אלא ה"ג ואף על פי שהתודה קודם שיאכל וישתה צריך שיתודה אחר שיאכל וישתה ואף על פי שהתודה ערבית כו' וזו היא גירסא נכונה לפי' רש"י וסיעתו ודוק". וראה דק"ס עמ' 308 אות ת. הרמב"ן מפרש "עם חשיכה" קודם כניסת יוהכ"פ וראה ליברמן, תוסכפ"ש יומא, עמ' 829-830 שכן מוכח מהירושלמי "ערב יום מהכיפורים עם חשיכה עד שלא נשתקע...". כך עולה גם מגרסת הרי"ף "מצות וידוי ערב יוהכ"פ עם חשיכה דברי ר"מ וחכמים אומרים צריך שיתודה קודם שיאכל..." (ראה שם עוד ראשונים שגורסים כך וכן הגרסה ב־**דס**), וא"כ לכל הדעות מצווה להתוודות קודם שנכנס היום, אלא שחולקים בשאלה מהו הזמן המתאים לכך. מכל מקום, גם לפירוש זה של "עם חשיכה" אפשר שדי בווידוי שקודם אכילה.

בתוספתא ובענף נוסח של הבבלי והיא מצריכה שני וידויים, ואילו מסורת הירושלמי והענף השני של הבבלי מצריכה רק ווידוי אחד קודם אכילה. להלכה, פוסק השולחן ערוך, אורח חיים, סימן תרז סעיף א: "צריך להתודות במנחה קודם סעודה המפסקת", אך המשנה ברורה שם ס"ק א' מעיר: "ויש פוסקים שסוברין שצריך להתודות גם אחר אכילה קודם חשיכה וראוי להחמיר כדעה זו (של"ה) וכן נהגו בזמנינו שאומרים אז תפלה זכה".[14]

14. ראה מ' מאיר, "על תפילה זכה", כנישתא, ב (תשס"ג), עמ' קיט-קלח.

"על שלושה דברים העולם עומד": שלושה יסודות בהוויית האדם, הבית והעולם

דבורה אושפיזאי

רבקה יקרה,

עברת כל כך הרבה מנהלי מחלקה, מרצים, תלמידים ותלמידות, עם כולם היה לך קשר ובתבונתך הרבה היית מייעצת, מכוונת, ומטה אוזן קשבת לכל אחד ואחד. פיתחת ושיפרת את מעמד המחלקה באוניברסיטה. תוך כדי עבודתך למדת קורסים רבים וסיימת תואר ראשון ושני בהצטיינות במחלקה. בע"ה גם את ביתך הפרטי בנית לתפארה, והתקיים בך "חכמת נשים בנתה ביתה" יחד עם אברהם בעלך היקר, שיחי'. על הכל יישר כח.

המשיכי בבריאות איתנה ותהי ברכת ה' עליכם ותזכו לרוות נחת מעצמכם וממשפחתכם עד מאה ועשרים, אכ"י.

בראש השנה, בקריאת התורה של תפילת שחרית אנו קוראים על הולדת יצחק: "וה' פקד את שרה" (בראשית כא, א). מאוחר יותר עמד אברהם בניסיון העקידה האחרון והקשה מכולם, המוזכר פעמים רבות בתפילות הימים הנוראים. אנו מזכירים אירוע זה בר"ה כי אנחנו, צאצאי אברהם מבקשים מהקב"ה 'דיבידנדים' על סמך המעשה הזה, ומבקשים לזכור אותנו לטובה – בזכותו. אולם, למרבה הצער אחת התוצאות המיידיות של עקידת יצחק, הייתה פטירתה של שרה אמנו; "פרחה נשמתה", והיא מתה כאשר שמעה על "הכמעט" עקידה (כך לפי בר"ר נח, ה). יושם לב, שמרגע זה נאלם־נעלם יצחק בשתיקה רועמת. אין שומעים דבר על השתתפותו בלווית אמו: לא בהספד, ולא בבכי. "ותמת שרה... ויבא אברהם לספד לשרה ולבכתה" (בראשית כג, ב). והיכן יצחק? רק לאחר נישואיו נאמר: "וינחם יצחק אחרי אמו" (שם כד, סז). רק כאן, נודע לנו שהיה נתון באבל כבד ומיאן להתנחם. כיצד "ניחמה" רבקה את יצחק על מות אמו? התשובה נמצאת כנראה בתחילת הפסוק הנ"ל: "ויבאה יצחק האהלה שרה אמו ויקח את רבקה ותהי לו לאשה ויאהבה (ורק אז) וינחם יצחק אחרי אמו". על המילים: **"האהלה שרה אמו"** מאיר המדרש (בר"ר פ, ס) את עינינו באשר לאופן בו מילאה רבקה את מקומה של שרה:

> כל ימים שהייתה שרה קיימת היה ענן קשור על פתח אהלה וכיוון שמתה פסק אותו ענן, וכיוון שבאת רבקה חזר אותו ענן.

כל ימים שהייתה שרה קיימת הייתה ברכה משולחת בעיסה וכיוון שמתה שרה פסקה אותה הברכה, כיוון שבאת רבקה חזרה.
כל ימים שהייתה שרה קיימת היה נר דלוק מלילי שבת ועד לילי שבת, וכיוון שמתה פסק אותו הנר, וכיוון שבאת רבקה חזר.

שלושה אלמנטים מוזכרים במדרש זה: **ענן, עיסה, נר.** המדרש מגדיר את יסודות הבית היהודי, ובה בעת חובק זרועות עולם ומגדיר את יסודות הקיום האנושי בכלל. המדרש מציין שלושה סמלים: הענן מסמל את השכינה השורה על הבית בשל קיום יחסי אישות מתוך טהרה וקדושה;[1] העיסה (=בצק) מסמלת את החומר הדרוש לניהול חיי היום־יום החומריים שהמייצג להם הוא הלחם – המאכל הבסיסי; הנר הדלוק מסמל את אור התורה והמצוות, "כי נר מצווה ותורה אור" (משלי ו, כג), אך במובן הרחב יותר הנר מסמל את חיי הרוח והתרבות: מאז ומעולם השכלה מסומלות באור ואילו אנאלפביתיות ופרימיטיביות מסומלות בחושך. נראה, כי כוונת המדרש היא שעל שלושה דברים אלה עומד הבית היהודי, והאישה היא הקובעת את איכותם. גם כלכלת הבית וגם התוכן הרוחני והאווירה השוררת בו, כל אלה תלויים באישה שהיא "עקרת הבית" – עיקר הבית. שלושה יסודות אלה באים לידי ביטוי במדרשי חז"ל ואפילו במדרשי הלכה, כאשר הם לבושים באיצטלות שונות. להלן כמה דוגמאות: "ויאמר קין אל הבל אחיו... ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו" (בראשית ד, ח). בפסוק זה אין שום מידע על מה דיברו האחים ביניהם, והמדרש ממלא, כידוע, את הפער החסר (בר"ר כב, טז):

על מה היו מדיינים? אמרו בואו ונחלק את העולם. אחד נטל את הקרקעות ואחד נטל את המטלטלין, דין אמר: ארע דאת קים עליה דידי, ודין אמר: מה דאת לביש דידי (=הארץ אשר אתה עליה שלי, וזה אמר מה שאתה לובש שלי). דין אמר: חלוץ, ודין אמר: פרח. (=זה אמר חלוץ בגדיך וזה אמר פרח באוויר, האדמה שייכת לי) מתוך כך ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו. רבי יהושע דסכנין בשם רבי לוי אמר... זה אומר בתחומי בית־המקדש יבנה וזה אומר בתחומי בית־המקדש יבנה... רבי יהודה ב"ר אמי אמר על חוה הראשונה היו מדיינין... אמר רבי הונא תאומה יתירה נולדה עם הבל, זה אומר אני נוטלה שאני בכור וזה אומר אני נוטלה שנולדה עמי, ומתוך כך ויקם קין אל הבל אחיו ויהרגהו.

ברור, שדברי חז"ל אלה מתייחסים למשהו הרבה יותר כללי מאשר הריב והרצח הקונקרטי בין קין והבל. חז"ל דנים כאן בשאלה עקרונית על הגורמים המניעים

1. בלשון העברית הנישואין נקראים "קידושין". בניגוד לנצרות הרואה בנישואין המשך לחטא הקדמון וכניעה ליצר, והאידיאל הוא נזירות. על הקשר בין שכינה וטהרה בזוגיות ראו אבות דרבי נתן פרק לח ד"ה גלות בא; פירוש רש"י לשמ' כד, יז, במ' יב, ד; רמב"ן בהקדמתו לספר ויקרא, בפירושו לפרשת סוטה ועוד.

את בני האדם להילחם אלה באלה, להרוג ולרצוח, ומונים שלושה מניעים: האחד – הגורם הכלכלי, יצר הרכושנות, התאווה לצבור עושר, לכבוש ארצות וכדומה; השני – הגורם האידאולוגי והתרבותי שבשלו יוצאים עמים למלחמות (בחלקו של מי ייבנה המקדש); המניע השלישי – המין (נטילת חוה או על התאומה).[2] להלן דוגמה מסוגיה הלכתית פשוטה לכאורה המופיעה בברכות לא ע"ב:

> ת"ר אין עומדין להתפלל לא מתוך דין ולא מתוך דבר הלכה אלא מתוך הלכה פסוקה. והיכי דמי הלכה פסוקה? אמר אביי... (וכאן באות שלוש דוגמאות להלכות שהן "הלכות פסוקות" מוסכמות), דאמר ר' זירא בנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טיפת דם כחרדל יושבות עליה שבעה נקיים. רבא אמר... דאמר רב הושעיה מערים אדם על תבואתו ומכניסה במוץ שלה כדי שתהא בהמתו אוכלת ופטורה מן המעשר... דא"ר הונא א"ר זעירא המקיז דם בבהמת קדשים אסור בהנאה.

משמעות הדברים היא, שאדם לא ייכנס לתפילה מתוך דברים המסיחים את דעתו, גם אם מדובר בדיון הלכתי שלא נסתיים, או בהלכה שעדיין לא נפסקה סופית. לכן ייכנס אדם לתפילה רק לאחר לימוד של הלכה ברורה שאין לגביה מחלוקת, ורק אחר כך יתחיל בתפילה. הגמרא שואלת "והיכי דמי הלכה פסוקה?" ומונה שלוש דוגמאות: האחת – חומרת ר' זירא שבנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות טיפת דם כחרדל, יושבות עליה שבעה נקיים;[3] השנייה – "מערים אדם על תבואתו... כדי להיפטר מן המעשר"; והשלישית – המקיז דם בבהמת קודשים, אסור בהנאה.

הגמרא מביאה כאן שלוש הלכות שכל אחת מהן מייצגת אחד משלושת התחומים שיש בהם כדי להטריד את המתפלל: **דם נידה** קשור לאישה וליחסי אישות. **התבואה** מייצגת את הרכוש והחומריות, **ובהמת קודשים** (=הקרבת קורבנות), מייצגת את הדת, האמונה והרוח. וכל זה למה? כי מחשבותיו והרהוריו של אדם סובבים סביב שלושה צירים אלה. דוגמה נוספת לרעיון זה, מופיע בתיאורים של חז"ל לשיחות או ויכוחים תיאולוגיים בין חכמי ישראל ובין חכמי אומות העולם. במסכת עבודה זרה נד ע"ב מתוארת שיחה מעניין זה:

> ת"ר שאלו פלוסופין את הזקנים ברומי: אם אלהיכם אין רצונו בעבודת כוכבים מפני מה אינו מבטלה? אמרו להם אילו לדבר שאין העולם צורך לו היו עובדין הרי מבטלה. הרי הן עובדין לחמה וללבנה ולכוכבים ולמזלות, יאבד עולם מפני השוטים? אלא עולם כמנהגו נוהג ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין. דבר אחר: הרי שגזל סאה של חטים [והלך] וזרעה בקרקע דין הוא שלא תצמח, אלא

2. על פי נחמה ליבוביץ, עיונים לספר בראשית, ירושלים תשל"א, עמ' 28-29.
3. חשוב לציין, שמלכתחילה הייתה זו חומרה בלבד שבנות ישראל קיבלו על עצמן מסיבות מסוימות, והחידוש שהגמרא מציינת כאן שחומרא זו כבר הפכה להלכה פסוקה ומקובלת בכל מקום.

> עולם כמנהגו נוהג והולך ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין. דבר אחר: הרי שבא על אשת חברו דין הוא שלא תתעבר, אלא עולם כמנהגו נוהג והולך ושוטים שקלקלו עתידין ליתן את הדין.

בוויכוח בין הפילוסופים והזקנים נשאלו שלוש שאלות: מדוע אין הקב"ה מבטל את המאורות המשמשים לעבודת כוכבים? מדוע צומחת חיטה למרות שהיא גזולה? מדוע מאפשר הקב"ה לידת תינוק מביאה אסורה?

שאלות אלה אף הן מתייחסות בעליל לשלושת התחומים שהזכרנו: אמונות ודעות, רכוש ומין. גם הפילוסופים מנסים להבין את התנהלות העולם ע"י הקב"ה בשלושת הנושאים העיקריים. אין פלא אפוא, שכאשר חכמים רוצים לשבח את שרה ואת רבקה ואת הנשים בכלל, הם מזכירים את שלושת היסודות הללו שהם יסודות הבית הנאמן, היציב והמבורך. עוד דוגמה לרעיון זה מופיעה בברייתא המפורסמת שבשבת, קיט ע"ב:

> תניא ר' יוסי בר יהודה אומר: שני מלאכי השרת מלווין לו לאדם בערב שבת מבית הכנסת לביתו, אחד טוב ואחד רע. וכשבא לביתו ומצא נר דלוק ושולחן ערוך ומטתו מוצעת, מלאך טוב אומר: יהי רצון שתהא לשבת אחרת כך ומלאך רע עונה אמן בעל כורחו. ואם לאו מלאך רע אומר: יהי רצון שתהא לשבת אחרת כך ומלאך טוב עונה אמן בעל כורחו.

נר דלוק הוא הסמל לתורה ומצוות, לאווירה שבבית, לרוח השורה בו; שולחן ערוך מסמל את המצב הכלכלי: הברכה בעיסה, בחומריות; מיטה מוצעת היא רמז ליחסי אישות. על בסיס אגדה זו, בליל שבת כאשר חוזרים מבית הכנסת, מקובל לשיר את הפיוט היפה והמרגש: "שלום עליכם מלאכי השרת מלאכי עליון", לכבוד המלאכים המלווים. עוד יש לציין, ששלוש המצוות העיקריות שאישה חייבת בהן – חלה, נידה והדלקת הנר (שבת לא, ע"ב) – מקבילות כמובן לשלושת הסמלים שאוהלה של שרה הצטיין בהם. חלה היא העיסה, נידה קשורה ביחסי אישות טהורים, והדלקת הנר מסמלת כאמור את הרוח.[4]

חכמינו ז"ל לא חיברו אמנם ספרי פילוסופיה, פסיכולוגיה, סוציולוגיה וכדומה אבל הם הבינו היטב בתחומים אלו. רעיונותיהם יורדים אל מעמקי הנפש וחובקים זרועות עולם. כל אלה נוסחו בלשונם התמציתית, בסיפורי אגדה מיניאטוריים, באמירות חדות וקצרות, במשלים, במדרשי אגדה ואפילו במדרשי הלכה. אנשי רוח בתחומים שונים ניסו לזהות ולנתח את המהות האנושית, ואת יסודות הקיום האנושי. מן הפילוסופים הקדמונים ועד ימינו, כולל מומחי הנפש ומומחי החברה, זה בכה וזה בכה ניסו לקבוע מהו היסוד המשמעותי ביותר באדם ולאדם. חז"ל לפי

4. טכס ה'חנ"ה' הנהוג בעדות המזרח מביע אף הוא את הרעיון שהבת־הכלה חונכה ברוח ישראל סבא, ומוכנה לקיים את שלוש המצוות המיוחדות לה: **ח**לה, **נ**ידה ו**ה**דלקת הנר.

הנראה לעיל קבעו מעין 'משולש'. ראוי שניקח לתשומת לבנו את מצבנו באשר לשלושת הכוחות הללו המתגוששים בקרבינו. כאשר מתקיימים שלושת היסודות הללו יחד באיזון הנכון, בכוחם להביא את השלום לבית הפרטי ואף לעולם כולו.

"לא תוכל"

מאיר צבי גרוזמן

שלושת עוברי האורח, אורחי אברהם, שאלו: "איה שרה אשתך" (בראשית יח, יט). זו שאלה שלא תישאל בחברה מוסרית, ובוודאי שלא בבית מארח זה, וכי זה עניינם? מה רצו – להודות? והרי לא הודו, ואם בקשו לבשר לה "כעת חיה" – למה לא בשרו? למה לא אמרו "קרא לשרה ונשמיענה?" גם תשובתו של אברהם: "הנה באהל" (שם) מטרידה מנוחה. האמנם הבין שהם מבקשים את הציון הגיאוגרפי של המצאה, ועל כן השיב "הנה באהל"? ניאלץ אפוא לפנות לדרך הדרוש ההגותי המסורתי: הם בקשו לדעת את ייחודה של אשה זו, שזוכה לבן לאחר תשעים שנות עקרות. המילה "איה" עשוייה להתפרש כ"מה מקומה", לא מבחינה הגיאוגרפית אלא איכותית, פעלתנית והנהגתית. התשובה "הנה באהל" אומרת, כי גדולתה היא מבפנים, בהסתר ובצניעות. אם שמעתם שהיתה מגיירת נשים בהמוניהן, דעו, כי לא עשתה זאת בהופעות פומביות, באסיפות המוניות, בכנס ככרות או בעמידה על בריקדות. היא השיגה זאת בצניעות, בשקט בשלוה, ובסוד. היא באהל, ויריעותיו מכסות על הפרהסיה ועל ה"לעיני". בלאט, בלאט – זה כוחה! וישנה אשה נוספת – השונמית משונם. אשה זו מכונה "אשה גדולה" (מל"ב ד, ח), ואתה שואל: "גדולה" – למה? ואשיבך, כי על אף שיש לה בעל – הוא עלום שם ומעשיו עלומים. אך היא, יחידה בעיר, שיוזמת ומביאה את הנביא לביתה. לא בקלות, אלא בנחישות, בתוקף, בהחלטיות – "ותחזק בו לאכל לחם" (שם). היא מבחינה שהאיש קדוש. ושוב זו היא, שמציעה, יוזמת, ומבצעת – בניית עליית קיר קטנה לאירוחו הקבוע ולאיכסונו. ומנין היא ידעה שהוא קדוש? על פי חז"ל (בבלי ברכות י, ב) היה זה משום "שלא ראתה זבוב עובר על שלחנו". בגדולתה ידעה, כי זבוב הוא יצור שלילי, המכונה "זבובי מות" (קהלת י, א), וזה לא יבוא בתחומו של איש אלוקים. עין חדה לה, גם מבט בוחן, וקבעה: "איש קדוש". מאידך גיסא, זועקת ענוותנותה וצניעותה כאשר היא תוחמת את עצמה: "בתוך עמי אנוכי יושבת". אין לה פרי בטן, וזו שעה לבקש, אך היא לא תבקש! שכן היא "אשה גדולה".

ומכאן, לרבקה – מזכירתנו הנערצת. היא כשָׂרָה. בָּאוהל, בהסתר, מאחור. משם היא פרסה כנפיה על הכל. שליטתה הברורה, היסודית והמקיפה, בתוספת זכרון מנצח הביאתה לעליוֹנוּת ביכולותיה. לא למענה, לא להנאתה, ואף לא ל'שמינית שבשמינית'. היא היתה שם למעננו – מרצים ותלמידים. שאלתָּ: "איה רבקה"? באהל! משם, בצניעות יתר, בדיבור עדין, כובש, מזמין אמון, לא מאכזב. זהו?

לא! רבקה כשונמית לא בקשה דבר לעצמה, רק למען הזולת. חכמה, בינה ודעת חַבְרוּ אצלה יחדיו. זה סוד הצלחתה. "אשה גדולה"! עתה, כשהיא פורשת ועומדת לעשות לביתה, תלווה אותה ברכותנו, ברכות כל אלה שעברו תחת ידה כבני מרון, שהתקדמו, שהצליחו, שנהנו מעצתה, מתושייתה, מפעולותיה, ממסירותה. ייחודה לא תם עם צאתה. הוא ילך לפניה ויוצב במקום שבו תרצה. ברכת ה' תלווה אותה בכל אשר תעשה ותפנה לאורך ימים ושנים מתוך בריות גופא ונהורא מעליא, היא וכל הנלווים אליה מבני משפחתה הנפלאים, אמן כן יהי רצון!

השורש "יכל" מוכר מאד, ושתי משמעויות נפוצות לו: א. יש בכוחו ב. רשאי, מותר לו. פרט לאלו קיימות משמעויות אחדות נוספות, אך הן פחות נפוצות כמו: "יכל לו" שמשמעו – התגבר עליו, נצחו, ולהלן נעסוק בשתיים הנפוצות בלבד.

בתנ"ך מצויות משמעויות נפוצות אלו. כאשר יתרו אומר למשה: "כי כבד ממך הדבר **לא תוכל** עשהו לבדיך" (שמות יח, יח) הוא בעצם אומר לו, כי אין בכוחו לעשות זאת – לעמוד לשרת את העם מבוקר עד ערב. זה מאמץ הדורש כוחות והוא חסר כוחות אלה; כאשר משה משמיע את פרשת "מעשר שני" (דברים יד, יד) הוא אומר: "וכי ירבה ממך הדרך כי **לא תוכל** שאתו, כי ירחק ממך המקום", כי אז עליו "לפדות את הפרי בכסף. המילים "כי לא תוכל שאתו" משמען, שאין בכוח מי שמפריש את המעשר לשאת את הפרי המקודש למרחקים בשל המשקל הכבד או בשל ריחוק המקום. אף כאן מדובר בחוסר יכולת.

כך גם לגבי המשמעות השניה – רשאי, מותר. בפרשת המלך (דברים טו, יז) נאמר: "**לא תוכל** לתת עליך איש נכרי". "לא תוכל" כאן משמעו אינך רשאי, ולא – אין לך כוח או יכולת. בדומה לכך, "לא תוכל" להתעלם שבפרשת "השבת אבידה" (דברים כב, ג) משמעה, אינך רשאי ולא – אין בכוחך להתעלם, וכיוצא בכך בפסוקים אחרים.

ברם, מבין כל הלאווים שבתורה ישנם ארבעה, שבהם אין התורה מסתפקת במילה "לא" כדרכה ברוב רובם של הלאווים ("לא תשנא", "לא תגנוב", "לא תתן מכשול") אלא היא משתמשת במילים "לא תוכל". שתיים מהם כבר הצגנו לעיל: "**לא תוכל** לתת עליך איש נכרי", ו"**לא תוכל** להתעלם", ושניים נוספים: "**לא תוכל** לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהרך" (דברים יב, יז), ו"**לא תוכל** לזבוח את הפסח באחד שעריך" (שם טז, ה).

עקב כך יש לשאול: למה חרגה התורה בארבע מצוות אלו מיתר המצוות, שבהן היא הסתפקה במילה "לא" בלבד (וכגון: "לא תגנבו ולא תכחשו ולא תשקרו איש בעמיתו" – ויקרא יט, יא), ואילו כאן כתבה "**לא תוכל**"? הישנה ייחודיות במצוות אלו שמחייבת שינוי נוסח? הן ברור הוא ש"לא תוכל" משמעו אסור לך, כדברי רש"י: "רבי יהושע בן קרחה אומר, יכול אתה אבל אינך רשאי" (דברים יב, יז), אם

כן, במקום להשתמש במילה האוסרת "לא" השתמשה התורה ב"לא תוכל", שנושאת עמה קונוטציה של חוסר יכולת, ורק בארבעה לאוין אלה, מדוע?

נראה אפוא להציע לראות כאן מגמה, המיוחדת לארבעה לאוין אלה: התורה ביקשה בניסוח זה לא רק להביע ולהטיל איסור, אלא לגייס לאיסור זה גם את התחושה של אי יכולת – לא במובן הפיסי ("יכול אתה") אלא במובן הרגשי, כאומר: לא רק שהדבר אסור עליך אלא אתה גם לא יכול רגשית לעשות מעשה זה. יש במשמעות מגמה זו להגדיל את גודל האיסור ולהעניק לו עצמה. כאילו אמר: ראה, אתה באופן אישי לא יכול ולא מסוגל לעשות מעשה זה; הוא בניגוד לנורמה, למצפון, ולתחושה הרגשית. ישנן עבירות שבעשייתן אין החוטא מרגיש עד כמה המעשה מגונה, והוא מרשה לעצמו לעשותן מרוב רצון ולהיטות. רכילות, למשל, לא תישא את המגמה של "לא תוכל", כי, כאמור, אין החוטא חש במצוקה מצפונית, כך בלאו "לא תשקרו" או ב"לא תשנא", אך באלה קיימת המגמה, והחוטא יחוש בה.

טול את האיסור המופיע בפרשת המלך. התורה אומרת: "**לא תוכל** לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא". כוונתה לומר, אתה שיצאת מתחת יד פרעה, מלך נכרי, ובמדבר ראית את יחסם של מלכים זרים, כלום יכול אתה לקום ולמנות עליך איש נכרי שאינו מאחיך ומבני עמך? היכן מצפונך, היכן רגשותיך, היכן הלקח ההיסטורי? לא, אתה לא יכול! וכי אינך רואה את העתיד להיות? תן דעתך לנושא, לרגשותיך ולמצפונך וראה כי אינך יכול.

כך גם בפרשת "השבת אבידה" שבה נאמר: "לא תוכל להתעלם". אף כאן באה התורה לאסור את ההתעלמות אך היא גם מדגישה את אי יכולתך לעשות זאת מטעמים רגשיים ומצפוניים. חשוב נא לרגע: בהמת רעך אבדה. אפשר שהוא מתפרנס ממנה והיא משענת לפת לחמו. הוא זקוק לה ומחפש אותה ללא הרף. והנה היא נקרתה בדרכך, התוכל להתעלם ממנה? האם מצפונך מאפשר לך לדלג על מה שעיניך רואות? לא! "**לא תוכל**"! האיש ממתין לך בכאב, בסבל, בדאגה, ואתה תתעלם? לא, אל תעשה זאת!

ובמצווה השלישית: "**לא תוכל** לאכול בשעריך מעשר דגנך תירושך ויצהרך", אף כאן – אינך יכול! כי רגשית ומצפונית אינך יכול ליטול את פירותיך הקדושים, הדורשים אכילת טהרה ופרישות ולאכול אותם בשעריך הנושאים מאפיין של חולין, של מקום נטול כל זיק של קדושה. אין מאכל זה כיתר מאכלי החולין, שאדם אוכל בביתו ובשעריו. קדושת הפרי דורשת מיקום מתאים, וזה רק, כך אתה נדרש להבין, במקום אשר יבחר ה'.

והלאו הרביעי, זה האומר: "**לא תוכל** לזבוח את הפסח באחד שעריך", נושא עמו אף הוא את ההבנה הזאת. הן ידוע, שקרבן הפסח בא להעמיד את האמונה השרשית ביציאת מצרים, והיותנו העם הנבחר. האפשר, שקרבן כה חשוב ביהדות, המהווה בסיס וביטוי לשייכותנו היהודית והייחודית ייאכל ב"שעריך", כשאר המאכלים היומיומיים, הנאכלים ללא כל קדושה והתעלות רוחנית. כלום לא יבין המקריב, שקרבן זה צריך להיאכל במקום מתאים וייחודי יותר מאשר סתם מקום? לא, "לא

תוכל"! אינך יכול לנהוג כך. מצפונך והרגשתך לא יוכלו לסבול זאת, ולא יאפשרו לך על אף שפיזית אתה יכול. כאן לא, רק אל המקום אשר יבחר ה'. לך אל הקדושה והתקדשת!

בשולי הדברים ייאמר, כי הלאווים הללו, הכוללים מצווה שבין אדם לחבירו (השבת אבדה) ומצווה שבין אדם למקום (אכילת קדשים ופסח) מהווים אולי דגם מייצג של כל יתר המצוות שבין אדם לחבירו ושל בין אדם למקום, אלה מצביעים על כל היתר, שבהם ניתן יהיה להוסיף את "לא תוכל". ההיזהרות מלאווים היא ענין של משמעת, של הסכמה, של ציות, אך אפשר שבהרבה מקרים היא גם ענין של תחושה, של רגש, של מצפון, של אי יכולת!

בין פרשנות ביאורית־היסטורית למדרש כתובים: חידוש הדיבור למשה במדבר

חיים מיליקובסקי

על הפסוקים – "ויהי כאשר תמו כל אנשי המלחמה למות מקרב העם; וידבר יי אלי לאמר" (דברים ב:טז-יז) – כותב רש"י:

ויהי כאשר תמו וגו' וידבר יי אלי וגו' אבל משילוח מרגלים עד כאן לא נאמר {בפרשה זו} וידבר אלא ויאמר ללמדך שכל שלשים ושמנה שנה שהיו ישראל נזופין לא נתייחד עמו הדיבור בלשון חיבת פנים אל פנים ויישוב הדעת ללמדך שאין שכינה שורה על הנביאים אלא בשביל ישראל.

על דברי רש"י אלו מפרשי רש"י תוהים "הרי משלוח המרגלים עד כאן נאמר הרבה פעמים וידבר ה' אל משה לאמר" – כך לשון בעל זכרון משה, ואותה הקושיה מופיעה אצל ספר זכרון ומשכיל לדוד, כולם על אתר, ובאמת מיד אחרי סיום סיפור המרגלים, בבמדבר טו:א ובבמדבר טו:יז, מופיע "וידבר יי אל משה לאמר".

שני מפרשי רש"י האחרונים שהזכרתי, ספר זכרון ומשכיל לדוד, עונים שקביעת רש"י שלא נאמר וידבר אחרי שילוח מרגלים אמורה לפרשה זו, כלומר פרשת דברים. מתוך דבריהם ברור שהם גרסו בדברי רש"י את שתי המילים ששמתי בסוגריים מזווים בציטוט למעלה. אך בעל זכרון משה אינו משיב בדרך זו, והוא אף מצטט דברי רש"י לפסוקים אלו בשלמותם ואין בציטוט מילים אלו.

ראוי היה עתה לעיין במכלול כתבי היד והדפוסים הראשונים של פירוש רש"י לתורה כדי לנסות ולברר מה הגרסה המקורית, אך אסתפק בלציין כמה מהדורות שיצאו לאור בדור האחרון, בהסתמך, לכאורה לפחות, על פי עדי נוסח קדומים וחשובים. במהדורת שעוועל של פירוש רש"י (ירושלים תשמ"ג) לא באות שתי מילים אלו, אך הוא מציין בהערה שהן באות בדפוס הראשון. (בגרסת הדפוס הראשון שהביא שעוועל יש לדייק, והעניין צריך עיון). לעומת זאת, בספר דברים של מהדורת מקראות גדולות הכתר שנערך בהנחיית מנחם כהן (רמת גן תשע"ב) שתי מילים אלו כלולות, ואין הערה על גרסה חולקת.[1]

1. ספר דברים במהדורת הכתר יצא לאור במהדורה המוקטנת של מקראות גדולות הכתר, ובה אין כהן טורח לומר לקורא מה היו כתבי היד שהשתמשו בהם המהדירים, ואף לא מי היו המהדירים. אם נניח שלפירוש רש"י לספר דברים השתמשו מהדירי הכתר באותם כתבי יד שהשתמשו בהם לספר בראשית, אפשר ללמוד על זהותם בעמוד יב של ההקדמה לספר

ברם, גם אם נניח שמילים אלו מקוריות לפירוש רש"י,[2] קשה לראות כיצד הן עונות של הקושיה, וכך באמת עולה מדבריו של בעל משכיל לדוד. הרי באופן יסודי רש"י מדבר על תקופה – השנים שעברו מסיפור המרגלים עד תום כל הדור ההוא – ולא על פרשה, וכיצד אפשר לומר שבתקופה הזאת ה' דיבר אל משה בחיבה בספר במדבר ולא בחיבה בספר דברים. לכן, בין אם ההגבלה ל"פרשה זו" היא של רש"י ובין אם היא של מתרץ־מגיה מאוחר יותר, קשה להבין את דברי רש"י.

יתירה מזו. גם אם נאמץ סברה זו או אחרת להגביל את ההתייחסות לתקופה זו למה שמופיע בפרשה זו בספר דברים, הדברים אינם נהירים. הרי פסוק יד בדברים ב קובע שתום כל הדור ההוא היה בעברם את נחל זרד, ולפי סדר התחנות והמאורעות בספר במדבר פרקים כא ואילך, בני ישראל עברו את נחל זרד (כא:יא) לפני שהתקרבו למואב. זאת אומרת, נראה סביר שגם מה שנאמר אל משה בדברים ב:ט – שלא להצר את מואב – נאמר אחרי שעברו את נחל זרד ותמו כל האנשים, ובכל זאת הדיבור מתחיל במילים "ויאמר ה' אלי".

איני רואה דרך לפתור את הסבך ההיסטוריוגרפי הזה. כלומר, איני יכול להסביר כיצד רש"י יתאים את כל הפסוקים שדנו בהם עם קביעתו ש"לא נתייחד עמו הדיבור" משילוח המרגלים עד תם כל הדור, ואז חזר אליו הדיבור. ואולם, דומני שהדברים נראים אחרת כשנעיין במקורות העומדים ביסוד דברי רש"י.

הנקודה החשובה ביותר היא שבכל ספר דברים, חיבור שרובו ככולו אינו אלא הסיפור מחדש של דברי ה' אל משה, אין עוד הופעה של המילים "וידבר ה' אלי". לעומת זאת, המילים "ויאמר ה' אלי" מופיעות בספר דברים יותר מעשר פעמים. ברור אפוא, שיש משמעות דתית־פרשנית (כלומר, מדרשית) להופעה הייחודית הזאת של "וידבר ה' אלי". בכמה מקומות בספרות חז"ל מופיעה המסקנה הנלמדת מן הסמיכות של שני הפסוקים שציטטתי בתחילת המאמר ש"עד שלא כלו מתי מדבר לא היה דבור עם משה שנאמר ויהי כאשר תמו כל אנשי המלחמה למות מקרב העם וידבר יי אלי לאמר אלי היה הדבור".[3]

יושם לב שלפחות לפי נוסח זה של המסורת הדגש המדרשי הוא על המילה "אלי": הדרשן דורש את ההיבט האישי־ייחודי, ואין זה משנה אם מופיעות במקומות אחרים המילים "וידבר ה' אל משה". זאת אומרת, אין כאן ניסיון לשחזר את העובדות ההיסטוריות של תקופת בני ישראל במדבר, כפי שכנראה עולה מדברי רש"י, אלא

בראשית [רמת גן תשנ"ז]. מוזכרים שם שבעה עדי נוסח, אך לקורא אין מושג אם אחד 'כיכב' יותר מן האחרים, ואין שם הסבר כלל לשיטת ההדרה ואף לא לזהות המהדיר.

2. מה שלא נראה לי, שכן סיבה מצוינת יש להוספת מילים אלו, ואילו סיבה להשמטתם קשה למצוא, ואולם הבירור היסודי יכול לבוא, כמובן, רק אחרי עיון רחב במסורות הנוסח של פירוש רש"י.

3. הציטוט הוא על פי בבלי תענית ל ע"ב ובבא בתרא קכא ע"ב, וראה גם מכילתא דרבי ישמעאל, פסחא (עמ' 5); ספרא, נדבה, ב:יג (ד ע"ב); ירושלמי תענית ג:ד (סו ע"ג); ומדרש תהלים כג:ג (עמ' 199).

רצון הדרשן לחדור אל אמת התאולוגית של הקשר התלת־צדדי בין אלוקים, משה וישראל.

מדרש זה, על כל נוסחאותיו, בא להעביר אלינו את האמת המקראית־מדרשית העולה מן הופעת מילים ייחודית זו "וידבר יי אלי" והצמדתן להזכרת העובדה שתמו כל האנשים. הוא מצהיר שדיבור מסוים לא התקיים כל התקופה הזאת. אין זה מתפקידו להגדיר במדויק את הדיבור המסוים הזה, ובעובדות של התקופה אין לו עניין.

* * *

קושיה אחרת שמפרשי רש"י שואלים על דברי רש"י אלו מיוסדת על דברי רש"י (וגם דברי חז"ל) הבאים במקומות אחרים הכותבים על המילה "וידבר" ש"לשון קושי הוא כמו וידבר אתם קשות" (בראשית מב:ז) – כך לשון רש"י על שמות לב:ז, וראה גם פירוש רש"י לשמות ו:ב ולבמדבר יב:א. תשובה מעניינת נמצאת אצל כמה ממפרשי רש"י: דיבור ב"חיבת פנים אל פנים" ודיבור ב"לשון קושי" הם שני צדדים של אותו המטבע. לפעמים היחס המיוחד והזיקה ההדוקה הקיימים בין שניים הוא שיכול להביא הן ל"חיבת פנים אל פנים" הן ל"לשון קושי". כאשר אני חושב על הקשר של רבקה למחלקה לתלמוד שהייתה כעין ביתה השני כל כך הרבה שנים, אין מילים מתאימות יותר מיחס מיוחד וזיקה הדוקה: קשה לתאר ולדמיין אף לא אחת מן השתיים בלי השנייה, שכן רבקה הייתה העמוד האיתן שעליו פעלה המחלקה ומרציה. אין לי אלא לאחל לה בריאות טובה ואושר רב בכל אשר תפנה.

על דמותה של רבקה אמנו המשתקפת בתורה

ירמיהו מלחי

רבקה דגן, מי ממורי המחלקה לתלמוד ומתלמידיה לא היה מודע לתפקידה ולנוכחותה במחלקה? היא המוציאה והמביאה, המעודדת והמחזקת. זכתה רבקה לעבוד במחיצתם של גדולי המורים במחלקה. מורים דגולים אלו, עיקר עיסוקם היה במחקר והוראה, ולא תמיד היתה דעתם ושעתם פנויה לטפל בענייני היום יום. רבקה שלנו עמדה תמיד לימינם ולקחה על עצמה את הטיפול בניהול השוטף של המחלקה ובעיקר בטיפול בתלמידים. היא הייתה קשובה לשאלותיהם ובעיותיהם ועמדה לימינם וסייעתם לסיים בהצלחה את לימודיהם ואף להשתלב בעתיד כמורים במחלקה. רבים מאיתנו זכו להגיע רק בסיועה למקום שבו הם מצויים היום, ובכך גם לה חלק במחקר ובהוראה של אותם תלמידים שחלק מהם הפכו למורים במחלקה והעמידו דור חדש של חוקרים צעירים. בכך תרומתה הגדולה ובכך תיזכר. לכבודה, רציתי לכתוב כמה מילים ומחשבות על דמותה של רבקה אימנו המשתקפת בתורה.

דמותו של אדם המשתקפת למתבונן מן הצד בנויה משני גורמים עיקריים: הראשון הוא מכלול התכונות וכוחות הנפש שחנן אותו או אותה הבורא, והשני הוא מעשיו של אותו אדם, מעשים שנובעים בראש ובראשונה מן המאורעות שנקרו על דרכו ובעיקר מכוח הבחירה שבו השתמש אותו אדם לעשות מה שעשה. ואם לגבי אדם מן השורה נכונים הדברים, על אחת כמה וכמה לגבי אבות ואימהות האומה שהם אלו שקבעו את דמותה הקולקטיבית של האומה לדורות עולם.[1]

והנה, אברהם אבינו היה הראשון שקרא בשם ה׳ וגאל את העולם מחרפת האלילות הפגאנית והצביע על בורא העולם אחד יחיד ומיוחד. לצידו עמדה שרה אמנו, דמות חזקה ודומיננטית, שאמנם עיקר מושבה היה באוהל: "ויאמרו אליו איה שרה אשתך ויאמר הנה באוהל" (בראשית טו, ט), אך משם ניהלה את בית אברהם

1. דוגמא לכך יכולים להיות דברים שבעל פה שנמסרו בפי חסידים בשמו של ר׳ מנחם מנדל מקוצק. לדבריו, יש לקשר בין דברי חז״ל במסכת אבות (א, ב): "על שלושה דברים העולם עומד על התורה ועל העבודה ועל גמילות חסדים" לדמותם של שלושת האבות. אברהם אבינו הוא שהעמיד בעולם את עמוד החסד: "גמילות חסדים"; יצחק אבינו הוא שהעמיד בעולם את עמוד "העבודה": עבודת ה׳, שבזמן שבית המקדש היה קיים התבטא בעבודת הקורבנות וכיום הוא עמוד התפילה. ויעקב אבינו הוא שהעמיד בעולם את עמוד "התורה": "תתן אמת ליעקב חסד לאברהם" (מיכה ז, כ).

ביד רמה ועליה נאמר לאברהם: "כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה" (בראשית כא, יב).

דמותה של רבקה אמנו שונה במקצת, כשם שדמותו של יצחק אבינו שונה במקצת. ביצחק אין אנו רואים את העוז והתקיפות לעמוד מול עולם ומלואו. יצחק במידה רבה הוא דמות פאסיבית הרבה יותר, משתדל ללכת בדרכו של אברהם ולהמשיך לבנות את עולמו על היסודות שהעמיד אביו הגדול. באותה מידה שונה דמותה של רבקה מדמותה של שרה. כיוון שיצחק, במיוחד אחר שכהו עיניו (בראשית כז, א) הוא פחות מוחצן ויותר יושב בית, צריכה רבקה ליטול על עצמה תפקידים נוספים ולעמוד בשורה הראשונה במגעיה עם העולם ואנשיו. אך אין היא עושה זאת בקול תרועת חצוצרות אלא תמיד בשקט ומאחורי הקלעים והיא מניעה את האירועים כך שבסופו של דבר תגיע אל התוצאה שהיא רואה אותה כממשיכה את דרך האבות ואת מורשת בית אברהם.

בדרך זאת חושבני, מתפרש כמין חומר, פירוש של רש"י שמקורו במדרש בראשית רבה (ס, טז) על הפסוק "ויביאה יצחק האהלה שרה אימו ויקח את רבקה ותהי לו לאשה ויאהבה וינחם יצחק אחרי אימו" (בראשית כד, סז). בפסוק זה יש קושי לשוני וכבר עמד עליו הראב"ע בפירושו לפסוק זה. ואלו דבריו: "'האהלה שרה אימו', דרך קצרה, האהלה אהל שרה אימו". ברור שמבחינה לשונית דבריו נכונים ונכוחים אך רש"י, כדרכו במקומות רבים אחרים מעדיף את דרך המדרש: "'האהלה שרה אימו', ויביאה האהלה ונעשית דוגמת שרה אימו כלומר והרי היא שרה אימו, שכל זמן ששרה קיימת היה נר דלוק מערב שבת לערב שבת וברכה מצויה בעיסה וענן קשור על האהל ומשמתה פסקו וכשבאת רבקה חזרו".[2]

הנה כי כן, דרכן של שתיים מאימותינו להקים את בית אברהם. "נר דלוק" מסמל את השליחות הרוחנית לקרוא בשם ה' בתוך עולם אלילי, "ברכה מצויה בעיסה" מסמל את השפע החומרי ואת הכנסת האורחים של בית אברהם שמוכן להתחלק בו עם כל באי עולם, "וענן קשור מעל האהל" מסמל את השכינה השורה בבית. וכל אחת מאימותינו מגיעה למטרה זאת בדרכה שלה ומתוך תכונות נפשה.

* * *

הבה נאחל ליקירתנו רבקה דגן אורך ימים ושנים, הרבה פעילות בתחומים שתבחר לעסוק בהם ורוב נחת מילדיה ונכדיה עד מאה ועשרים.

2. ובבראשית רבה שם נוסף עוד עניין: "כל ימים שהייתה שרה קיימת היו דלתות פתוחות לרווחה כיוון שמתה פסקה אותה הרווחה, וכיוון שבאת רבקה חזרה אותה הרווחה".

רבן יוחנן בן זכאי ורבי עקיבא: יראה או אהבה?

ארנון עצמון

"וַתַּגֵּד לְרִבְקָה" מי הגיד לה?
ר' חגי בשם ר' יצחק: אימהות נביאות היו
ורבקה היתה מן האמהות (בראשית רבה סז)

לרבקה, ששמשה שנים רבות כאֵם המחלקה לתלמוד.

מובא במשנה מסכת סוטה פרק ה משנה ה:

> בו ביום דרש יהושע בן הורקנוס שלא עבד איוב את המקום אלא מאהבה, שנ' 'הן יקטליני לו אייחל' (איוב יג:טו). אדיין הדבר שקול, לו אני מצפה או איני מצפה לו? תלמוד לומר 'עד אגוע לא אסיר תומתי ממני' (שם, כז:ה), לימד שמאהבה עשה. אמר רבי יהושע, מי יגלה עפר מעיניך, רבן יוחנן בן זכיי, שהייתה דורש כל ימיך שלא עבד איוב את המקום אלא מי יראה, שנ' 'איש תם וישר ירא אלהים וסר מרע' (שם, א:ח), ור' יהושע תלמיד תלמידך לימד שמאהבה עשה.[1]

החכמים מתלבטים כאן לכאורה בשאלה פרשנית גרידא, האם איוב עבד את ה' מיראה או מאהבה.[2] המחלוקת מתבררת באמצעות עיון בפסוקי המקרא, המציגים תמונה מורכבת. בתחילת ספר איוב מתואר איוב כ"ירא אלקים", ועל כך מבסס ר' יוחנן בן זכאי (להלן: ריב"ז) את תפיסתו, לפיה יחסו של איוב אל הקב"ה היה מוגבל ליחס של יראה. מתוך יראתו, התרחק איוב מכל רע, ולכן הוא מתואר כ"תם". ואולם בהמשך הספר, כשאיוב מתמודד עם מצוקות רבות, הוא מבטא גישה אחרת. כאשר

1. הטקסט על פי כתב יד קאופמן (שם הסעיף הוא ו-ז) ואין חילופי נוסח משמעותיים בין העדים האחרים; המחלוקת משובצת במסגרת אוסף שלם של דרשות המקושרות באמצעות הביטוי "בו ביום". על אודות קובץ זה ראו: ישי רוזן צבי, "מי יגלה עפר מעיניך: משנת סוטה פרק ה ומדרשו של ר' עקיבה", תרביץ עה, א/ב (תשרי-אדר תשס"ו), עמ' 95-127. בנוסף לדעות המובאות במשנה מובאת דעה שלישית, מפשרת, בברייתא בבבלי (סוטה לא ע"א): "רבי מאיר אומר: נאמר ירא אלהים באיוב ונאמר ירא אלהים באברהם, מה ירא אלהים האמור באברהם – מאהבה, אף ירא אלהים האמור באיוב – מאהבה".
2. על אודות דמותו הרוחנית של איוב בעיני החכמים על פי מחלוקת זו ראו: ח' מאק, אלא משל היה: איוב בספרות הבית השני ובעיני חז"ל, רמת־גן תשס"ה, עמ' 141-144, שם הוא מציע ניסיון להרמוניזציה בין שתי הדעות.

הוא עונה לרעיו הוא מציין ש"הן יקטלני לו אייחל", אף אם הקב"ה הורג אותי אני עדיין מצפה ומייחל לו.[3] ביטוי זה נראה לר' יהושע כחורג מגבולות היראה, ומתאים יותר ליחס של אהבה חסרת גבולות, "עד כלות". אמנם המשנה מסתפקת בהבנת הפסוק, שכן ניתן לקרוא אותו גם באופן אחר, "הן יקטלני **לא** אייחל", אבל מובא פסוק נוסף המובן באופן חד משמעי כפי תפיסת ר' יהושע.

ואולם, נראה מניסוח דבריו של ר' יהושע שהמחלוקת כאן חורגת מעבר לדיון הפרשני סביב דמותו של איוב. הביטוי החריף "מי יגלה עפר מעיניך...", הנאמר כלפי ריב"ז מלמד שלדעת ר' יהושע מדובר בטעות מהותית יותר בדרך לימודו של ריב"ז.[4] כאשר הוא מזכיר "שהיית דורש **כל ימיך**..." נראה שלא מדובר בלימוד חד פעמי של סוגיה מקראית, אלא במוטו מרכזי בהגותו של ריב"ז.[5] ר' יהושע "**תלמיד תלמידך** לימד...", כלומר גילה דרך אחרת השונה מהותית מדרכו של ריב"ז. הביטוי "תלמיד תלמידך" רומז ככל הנראה לר' עקיבא (להלן: ר"ע), כפי שניתן להוכיח מאזכורו של ר"ע "כתלמידו של ריב"ז" במשנה ב באותו פרק.[6]

העולה מדברינו עד כה הוא, שהמשנה מתארת מחלוקת רעיונית מהותית בין ריב"ז לבין ר"ע בדרך הנכונה לעבודת ה'. ריב"ז מדגיש את היראה כיחס הנכון של אדם לאלוקיו, ואילו ר"ע מלמד את תלמידיו שהיחס ההולם הוא אהבה. התנאים תולים את מחלוקתם בדמותו של איוב כאמצעי ספרותי דרכו עובר המסר החינוכי לתלמידיהם. בחינה של שפע המקורות העוסקים בדמויות אלו מראה כיצד באה לידי ביטוי תפיסתם של שני החכמים במכלול התנהלותם, הן הפרטית והן הציבורית. במסגרת מצומצמת זו אתמקד בתיאור מותם של שני החכמים כפי שהוא מובא בתלמוד הבבלי, ואנסה להראות כיצד תיאורים אלו מבטאים היטב את תפיסתם.[7] התלמוד הבבלי במסכת ברכות דף כח ע"ב מתאר את מותו של ריב"ז:

> וכשחלה רבי יוחנן בן זכאי, נכנסו תלמידיו לבקרו. כיון שראה אותם התחיל לבכות. אמרו לו תלמידיו: נר ישראל, עמוד הימיני, פטיש החזק, מפני מה אתה בוכה? אמר להם: אילו לפני מלך בשר ודם היו מוליכין אותי, שהיום כאן ומחר בקבר, שאם כועס עלי אין כעסו כעס עולם, ואם אוסרני אין איסורו איסור עולם, ואם ממיתני אין מיתתו מיתת עולם, ואני יכול לפייסו בדברים ולשחדו

3. על מתח זה עמד נ' ארדט במאמרו, "על 'יראת האלהים' של איוב", בית מקרא ג (תשמ"ד), עמ' 263-278.
4. הביטוי מופיע פעם נוספת במשנה ב באותו פרק משמו של ר' עקיבא.
5. ראו במאמרו של א' קמינקה, "ר' יוחנן בן זכאי ותלמידיו", ציון ט, ב/ג (טבת-ניסן תש"ד), עמ' 81, בו הוא מנגיד את תפיסת ריב"ז המובאת כאן לתפיסת פאולוס המדגיש באגרתו (אל הקורינתיים א, יג) את ערך האהבה לאל.
6. כך גם מפרש רש"י על אתר. על אודות הקשר בין ר' עקיבא לריב"ז ראו: י' שביב, "רבי עקיבא תלמיד רבן יוחנן בן זכאי?", המעין מא, ג (תשס"א), עמ' 59-60.
7. עוד על עניין זה ראו: א"א אורבך, חז"ל פרקי אמונות ודעות, ירושלים תשמ"ו, עמ' 357-358.

בממון אף על פי כן הייתי בוכה; ועכשיו שמוליכים אותי לפני מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא, שהוא חי וקיים לעולם ולעולמי עולמים, שאם כועס עלי כעסו כעס עולם, ואם אוסרני איסורו איסור עולם, ואם ממיתני מיתתו מיתת עולם, ואיני יכול לפייסו בדברים ולא לשחדו בממון; ולא עוד, אלא שיש לפני שני דרכים, אחת של גן עדן ואחת של גיהנם, ואיני יודע באיזו מוליכים אותי ולא אבכה? אמרו לו: רבינו, ברכנו! אמר להם: יהי רצון שתהא מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם. אמרו לו תלמידיו: עד כאן? אמר להם: ולואי! תדעו, כשאדם עובר עבירה אומר: שלא יראני אדם. בשעת פטירתו, אמר להם: פנו כלים מפני הטומאה, והכינו כסא לחזקיהו מלך יהודה שבא.

כאשר נכנסים תלמידיו של ריב"ז אליו הם מוצאים אותו בוכה. אמנם, בכי זה עשוי להיתפס כתגובה אנושית טבעית לנוכח המצב, אך התלמידים מתקשים לקבל זאת כך, ומבינים שיש בבכי זה מסר ערכי עבורם שהם צריכים לברר. ריב"ז מסביר להם שהתייחסותו למותו היא כאל עמידה לדין לפני הקב"ה, ובאמצעות קל וחומר ממשפט בשר ודם ברור לתלמידים שהתגובה הנכונה היא בכי. בכי זה מבטא לדעתי "יראת רוממות", כלומר הבנה עמוקה של משמעות עמידתו ואפסותו של האדם לנוכח בוראו.

דומה, שאת תיאורו של ריב"ז כמי שירא פן דרכו תוליכו לגיהנום יש להבין על רקע האופן בו הבבלי מתעד את התנהלותו במהלך החורבן. על פי המתואר שם (ב' גיטין נו ע"ב) ביציאתו של ריב"ז מירושלים הוא ביקש מאספסיינוס את יבנה וחכמיה, ולמעשה ויתר על ירושלים.[8] באותו מעמד נידון גם ריב"ז למוות על ידי המצביא הרומי – אירוע הטבוע במשל שמספר ריב"ז לתלמידיו. בכיו של ריב"ז מבטא את מבוכתו ואת הספק המלווה אותו מאז אותו אירוע.[9] תלמידיו של ריב"ז הנרעשים מבקשים מרבם ברכה או אולי הדרכה לחייהם. אם רבם הנערץ בוכה לנוכח מותו מה יאמרו הם? כיצד הם אמורים להמשיך ולהתנהל בלעדיו? ריב"ז מברכם "יהי מורא שמים עליכם כמורא בשר ודם". הדרכה זו שבמוקדה יראת שמיים, נגזרת למעשה מהקל וחומר שהסביר להם ריב"ז קודם לכן.[10] התלמידים תמהים אפוא על רבם "עד כאן?", האם זו השאיפה המרכזית בחיי האדם, להגיע ליראה? האם לא נכון לשאוף גבוה מכך? אך ריב"ז מסביר להם שגם זו שאיפה גבוהה דיה, שכן יראת שמים אמיתית מבוססת קודם כל על הכרה ברורה של האדם בנוכחותו התמידית

8. סיפור זה נדון רבות במחקר, וראו למשל: J. Rubenstein, *Talmudic Stories: Narrative Art, Composition and Culture*, Baltimore & London, 1999, pp. 139-175; ובספרות המובאת שם בעמ' 345 הערה 1; וראו גם: A. Tropper, "Yohanan ben Zakkai, amicus caesaris: A Jewish Hero in Rabbinic Eyes", *JSIJ* 4 (2005), pp. 133-149.
9. לעניין זה ראו: ב' לאו, חכמים, כרך ב, ירושלים תשס"ז, עמ' 57.
10. לניתוח דומה של אגדה זו ראו: י' פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב תשמ"ח, עמ' 52-56.

של הקב"ה, והבנת הפער שבינו לבין אלוהיו.[11] במקום אחר, מביא התלמוד הבבלי (ברכות דף סא ע"ב) את תיאור הריגתו של ר"ע:

> בשעה שהוציאו את רבי עקיבא להריגה זמן קריאת שמע היה, והיו סורקים את בשרו במסרקות של ברזל, והיה מקבל עליו עול מלכות שמים. אמרו לו תלמידיו: רבינו, עד כאן? אמר להם: כל ימי הייתי מצטער על פסוק זה בכל נפשך – אפילו נוטל את נשמתך, אמרתי: מתי יבא לידי ואקיימנו, ועכשיו שבא לידי לא אקיימנו? היה מאריך באחד עד שיצתה נשמתו באחד. יצתה בת קול ואמרה: אשריך רבי עקיבא שיצאה נשמתך באחד. אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא: זו תורה וזו שכרה? ממתים ידך ה' ממתים וגו'! (תהלים יז:יד). אמר להם: חלקם בחיים (שם). יצתה בת קול ואמרה: אשריך רבי עקיבא שאתה מזומן לחיי העולם הבא.[12]

תיאור עיתוי ההוצאה להורג כ"זמן קריאת שמע" אינו טכני בלבד, אלא הוא יוצר מסגרת תפיסתית לכל המעמד. ההוצאה להורג בעיניו של ר"ע היא ההזדמנות היחידה לקרוא את קריאת שמע כהלכתה, ולקבל עול מלכות שמים באופן מלא. לדעתו של ר"ע המוות על קידוש ה' הוא הביטוי העילאי של אהבת ה', אהבה עיוורת "עד כלות". בזמן ש"סורקים את בשרו..." הוא "מקבל עול מלכות שמים". התלמידים משתאים נוכח תגובתו של ר"ע, אולי הם מצפים לתגובה הטבעית יותר, היא הבכי. מעניין שהם משתמשים באותו ביטוי שמצאנו בסיפור על מות ריב"ז לעיל "עד כאן?". כך כנראה, מהדהדת לנו הגמרא את מעמד מותו של ריב"ז לתוך המעמד הנוכחי של הריגת ר"ע. ר"ע מסביר לתלמידיו שקיום מלא של הפסוק "בכל נפשך" אפשרי רק ברגע זה של מוות על קידוש ה'. הוא מוציא את נשמתו באמירת "אחד", כלומר בזמן שמבטא את אחדותו עם מושא אהבתו – הקב"ה. כאן יוצאת בת קול המהדהדת את האישור השמימי לתפיסתו הסובייקטיבית של ר"ע "אשריך... שיצאה נשמתך באחד".[13]

כאן, עוברת הגמרא לתיאור מקביל של הנעשה בשמיים. תיאור זה נועד לתת

11. התפיסה של ריב"ז באה לידי ביטוי הלכתי מעניין בהקשר לדין גנב וגזלן, כפי המובא בתלמוד הבבלי במסכת בבא קמא עט ע"ב: "שאלו תלמידיו את רבן יוחנן בן זכאי: מפני מה החמירה תורה בגנב יותר מגזלן? אמר להן: זה השוה כבוד עבד לכבוד קונו, וזה לא השוה כבוד עבד לכבוד קונו. כביכול, עשה עין של מטה כאילו אינה רואה, ואוזן של מטה כאילו אינה שומעת", ואכמ"ל.

12. סיפור זה ומקבילותיו נדונו רבות במחקר, ראו למשל: ש' ספראי, "קידוש השם בתורתם של התנאים" ציון (תשל"ט), עמ' 37-38; P. Mandel, "Was Rabbi Aqiva a Martyr? Palestinian and Babylonian Influences in the Development of a Legend", in: *Rabbinic Traditions between Palestine and Babylonia* (2014) 306-353.

13. ניתוח דומה של האגדה ראו: י' פרנקל, עיונים בעולמו הרוחני של סיפור האגדה, תל אביב תשמ"ח, עמ' 49-51.

מענה אובייקטיבי לשאלה התיאודיציונית המתעוררת בעקבות הריגת ר"ע: "זו תורה וזו שכרה?". השאלה מבוטאת על ידי המלאכים המסמלים את ההשגה האובייקטיבית העליונה. הם גם מצטטים פסוק מתהילים שמשמעותו היא שהמוות המתרחש הוא מידו ובאחריותו של ה'. תשובת הקב"ה היא בציטוט המשך הפסוק שמשמעותו היא שיש לצדיקים חלק בעולם הבא, וכך נשמר העיקרון הגמולי של שכר ועונש. בשלב זה, יוצאת בת קול שנייה בסיפור, ומאשרת את התפיסה הזו: "אשריך... שאתה מזומן לחיי העולם הבא". ר"ע מבטא במותו את תמצית השקפת עולמו, הרואה את הדרך לעבודת ה' באהבה מוחלטת וחסרת פניות. הביטוי האולטימטיבי של אהבה זו הוא הנכונות למות על קידוש ה'. ר"ע לימד את תלמידיו את שהבין ר' יהושע ביחס לאיוב "הן יקטלני לו אייחל"; גם בשעת מותו ייחל ר"ע לקרבת הקב"ה ולדבקות בו.

ראינו אפוא שריב"ז ור"ע מבטאים בדרכם – בחייהם ובמותם, שתי גישות ביחס לעבודת ה' הרצויה, יראת שמים ואהבת ה'. שתי גישות אלו נובעות למעשה מעמדה נפשית דומה, והיא התודעה המוחשית של נוכחות הקב"ה ועוצמתו. תגובתו של ריב"ז, הנפשית והתיאולוגית, מתבטאת ביראה וברתיעה מהאל, ואילו תגובת ר"ע מתבטאת באהבה ובמשיכה אליו.[14]

קשה לומר בצורה חד משמעית איזו מהגישות שראינו לעיל היא הנכונה או הגבוהה יותר מבחינה רוחנית. דומה שבחיי אדם או ציבור יש מקום לשתי הגישות, ולשילוב נכון ביניהן, בבחינת "רצוא ושוב" (יחזקאל א:יד). לעיתים, נכון לאמץ את גישתו של ריב"ז המישיר מבטו למציאות הקיימת ומקבלה מתוך יראת שמים עמוקה – כך גזר האל ושומה עלינו להציל את יבנה וחכמיה, ולעיתים נכון אולי לאמץ את חזונו של ר"ע שלימדנו, בחייו ובמותו, שניתן לעבוד את ה' באהבה גם במצבו הקשה של איוב – "הן יקטלני" עדיין "לו אייחל".

14. דומה, שהגישות הללו באות לידי ביטוי גם בהתנהלותם ובמדיניותם של שני החכמים, אך עניין זה חורג מתחום מאמר זה.

יופיה של שרה

תמר קדרי

יאה להקדיש מאמר זה לרבקה
הפוסעת בדרכי האימהות,
חינה וחכמתה משוכים על כל מעשיה.

בבראשית כג, א נאמר: "וַיִּהְיוּ חַיֵּי שָׂרָה מֵאָה שָׁנָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה וְשֶׁבַע שָׁנִים שְׁנֵי חַיֵּי שָׂרָה". ידוע פירושו של רש"י לפסוק זה:

'ויהיו חיי שרה מאה שנה ועשרים שנה ושבע שנים' – לכך נכתב שנה בכל כלל וכלל, לומר לך שכל אחד נדרש לעצמו. בת מאה כבת עשרים לחטא... ובת עשרים כבת שבע ליופי.[1]

יופיה המיוחד של שרה נזכר בכמה מקורות תלמודיים. בבבלי מגילה טו ע"א מובא:

תנו רבנן: ארבע נשים יפיפיות היו בעולם: שרה רחב ואביגיל ואסתר.

ההתייחסות ליופי על פי ברייתא זו היא כאל עניין אבסולוטי. ניתן לקבוע באמצעות אמות מידה מוחלטות מי היו ארבע הנשים היפות ביותר, אף על פי שהן חיו בתקופות היסטוריות שונות ובאזורים גאוגרפיים שונים. לפי קנה מידה אבסולוטי זה, שרה היא אחת מארבע הנשים היפות בעולם.

במקום אחר משווים החכמים בין יופיה של שרה ליופיה של אבישג השונמית. כך מובא בבבלי סנהדרין לט ע"ב:

"וְהַנַּעֲרָה יָפָה עַד מְאֹד" (מל"א א:ד) אמר רבי חנינא בר פפא: עדיין לא הגיעה לחצי יופי של שרה, דכתיב "עד מאד" – ולא מאד בכלל.

אבישג השונמית הייתה הנערה היפה ביותר בכל גבול ישראל בימיו של דוד הזקן. למרות זאת לא הגיעה למחצית יופיה של שרה. ר' חנינא לומד זאת על ידי השוואת הפסוקים המתארים את יופיין של שתי הנשים. על שרה נאמר: "וַיִּרְאוּ הַמִּצְרִים אֶת הָאִשָּׁה כִּי יָפָה הִוא מְאֹד" (בר' יב:יד), דהיינו, שרה הייתה התגלמות היופי במלואו.[2] ואילו על אבישג נאמר: "וְהַנַּעֲרָה יָפָה עַד מְאֹד". המילה "עד" מצמצמת את יופיה

1. ראו בראשית רבה נח, א.
2. וראו גם בבלי מגילה יד ע"א: "ואמר רבי יצחק יסכה זו שרה. ולמה נקרא שמה יסכה... שהכל סוכין ביופיה".

ומלמדת שלא הגיעה ליופיה של שרה. מקור אחר העוסק ביופיה של שרה מובא בבבלי בבא בתרא נח ע"א:

> הכל בפני שרה כקוף בפני אדם. שרה בפני חוה כקוף בפני אדם. חוה בפני אדם כקוף בפני אדם. אדם בפני שכינה כקוף בפני אדם.

מההקשר בבבלי עולה כי העיסוק כאן הוא במראה החיצוני. התלמוד מבחין בין יופיה של שרה לבין המראה החיצוני של כל יתר בני האדם. ההבדל כל כך בולט ומובחן כמו ההבדל שבין קוף לבין בן־אדם. לפי רשימה זו חוה הייתה יפה משרה, ואדם הראשון אף יפה יותר משתיהן. בראש הרשימה נזכרת השכינה שלמעלה מכולם, המייצגת יופי אידאלי נעלה ונשגב. יתרונה של שרה על פי מקור זה הוא, בין היתר, בעובדה שחיה כמה דורות לאחר בריאתו של אדם הראשון. אדם שנברא בצלם דמות תבניתו של האל והיה הקרוב ביותר במראהו לשכינה. על פי רשימה זו, מאז בריאתו של אדם הראשון נמצאת האנושות במצב של התמעטות ושל ירידה. תיאור זה הפוך לתאוריה הדרוויניסטית על תהליך השכלול וההתפתחות של האורגניזמים ועל מוצא המינים.

המקורות השונים שהבאנו מסתמכים כמובן על המסופר בתורה. ליופיה של שרה אנו מתוודעים לראשונה בסיפור ירידתם של אברהם ושרה למצרים בבראשית יב:יא-טו:

> וַיְהִי כַּאֲשֶׁר הִקְרִיב לָבוֹא מִצְרָיְמָה וַיֹּאמֶר אֶל שָׂרַי אִשְׁתּוֹ הִנֵּה נָא יָדַעְתִּי כִּי אִשָּׁה יְפַת מַרְאֶה אָתְּ... וַיְהִי כְּבוֹא אַבְרָם מִצְרָיְמָה וַיִּרְאוּ הַמִּצְרִים אֶת הָאִשָּׁה כִּי יָפָה הִוא מְאֹד. וַיִּרְאוּ אֹתָהּ שָׂרֵי פַרְעֹה וַיְהַלְלוּ אֹתָהּ אֶל פַּרְעֹה וַתֻּקַּח הָאִשָּׁה בֵּית פַּרְעֹה.

אברהם היה בן שבעים וחמש שנה בצאתו מחרן (בר' יב:ד), ולפי חשבון זה הייתה שרה לכל הפחות בת ששים וחמש שנה בעת ירידתם למצרים [שכן היה הפרש ביניהם של עשר שנים (בר' יז:יז)]. אפשר כי זהו היסוד למדרש המובא ברש"י כי יופיה של שרה לא נתעמעם במרוצת השנים.

התורה כדרכה מביאה פרטים חיצוניים רק כשהם נחוצים לצורך העלילה. לכן אין להתפלא על כך שהיא מציינת את יופיה של שרה רק בשלב מתקדם זה של הסיפור. אולם המדרש בבראשית רבה מ, ד (מהד' תאודור ואלבק, עמ' 383) מביע תמיהה על כך:

> "ויהי כאשר הקריב לבוא מצרימה" וגו' כל השנים הללו היא עמו ועכשיו הוא אומר לה "הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את"?! אלא שעל ידי הדרך אדם מתבזה וזו עמדה ביופיה.
>
> ר' עזריא מש' ר' יודה בר' סימון: הילכנו בארם נהרים ובארם נחור ולא מצינו אשה יפה כמותך, עכשיו שאנו נכנסים למקום כאורים (=כעורים) ושחורים "אמרי נא אחותי את למען ייטב לי בעבורך".

לדברי המדרש, זוהי מציאות טבעית וברורה שאדם אומר לאשתו שהיא יפה בעיניו,

ויש להניח שגם אברהם נהג לומר זאת לשרה, עוד קודם ירידתם למצרים. אם כך מדוע הוא אומר לה עתה "הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את"? לדעת המדרש מטרתו של אברהם להדגיש תובנה חדשה שהתרקמה אצלו כעת. למרות טלטולי הדרך מארץ כנען למצרים, למרות פגעי מזג האוויר ואבק הדרכים, יופיה של שרה נשתמר במלואו. בדבריו אליה אברהם מצהיר כי עתה נוכח בייחודיות הזו שביופיה. דעה שונה מובאת מפי ר' עזריה. לדידו, המסע המשותף חידד אצל אברהם את ההבנה כי אין אישה יפה כאשתו, לא רק בארם נהריים ובארם נחור, אלא גם בארץ כנען ובארץ מצרים. בניגוד למקורות הבבליים שהובאו לעיל, מציגים מדרשים אלה את היופי כעניין יחסי, שיכול להשתנות בשל תנאים פיזיים ועל פי קני מידה של תרבויות שונות. ואף על פי כן יופיה של שרה נתעלה על פני אלה ואלה.

בכל המקורות שהבאנו נזכר יופיה המרשים ויוצא הדופן של שרה, אולם באף אחד מהם לא נמצא פירוט של מראיה. לא נוכל לדעת על פיהם מה היה אידאל היופי בעיני חכמי בבל, והאם היה זהה לזה של חכמי ארץ ישראל. תיאור מפורט של יופיה של שרה מצוי במגילה החיצונית לבראשית. חיבור ייחודי זה נמצא בין המגילות שנתגלו במערות מדבר יהודה.[3] המגילה החיצונית לבראשית נמצאה במערה הראשונה, אולם בשל מצבה הירוד עברו מספר שנים עד שניתן היה לפתוח אותה ולעיין באוצרות החבויים בה. המגילה כתובה בארמית והיא מספרת את סיפורם של חנוך, נח, ואברהם, ומתוארכת למאה השנייה לפני הספירה.[4] הקטע שלפנינו, העוסק בסיפור ירידת אברהם ושרה למצרים, מביא את דברי ההלל של שלושת השרים המצריים המתארים את שרה באזני פרעה:

> ... ויפה לה מראה פניה. ומה... [דק] שער ראשה; מה נאוות הן לה עיניה. ומה נחמד הוא אפה וכל זיו פניה... מה נאוה לה חזה ומה יפה לה כל לבנתה. זרועותיה מה יפות וידיה מה כלילות... כל מראה ידיה. מה נאוות כפיה ומה ארוכות ודקות כל אצבעות ידיה. רגליה מה יפות ומה שלימות לה שוקיה. וכל בתולות וכלות הנכנסות לחופה לא שפרו ממנה. ועל כל נשים ייף יופיה ועליון יופיה למעלה מכולן; ועם כל יופיה זה חכמה רבה עמה. ודל ידיה [מעשה ידיה] נאה.[5]

התיאור המפורט מזכיר את תיאורי יופיה של האהובה שבשיר השירים. הוא סוקר כל איבר ואיבר, ומסודר על פי סדר יורד מלמעלה למטה. לבסוף בא סיכום כולל: "ועל כל נשים ייף יופיה ועליון יופיה למעלה מכולן". למחבר המגילה היה חשוב להדגיש

3. על אודות סיפור גילוי המגילות עיינו בספרו של י' ידין, מגילת המקדש, ת"א 1990.
4. על נח במגילה החיצונית לבראשית עיינו: א' אשל, נח בספרות קומראן, דף שבועי מס' 988, תשע"ג.
5. נ' אביגד וי' ידין, מגילה חיצונית לבראשית ממגילות מדבר יהודה, ירושלים תשי"ז.

כי שרה נתברכה גם בתבונה רבה ובכישרון כפיים. בשונה ממזמור אשת חיל (משלי לא) המעמיד תכונות אלה כמנוגדות לחן וליופי, במגילה הן משלימות אותן.

מה פשר העיסוק הנרחב ביופיה של שרה החוזר במקורות השונים? ראינו כי שרה היפהפייה נלקחת מיד לארמונו של פרעה, וגם אבישג השונמית, היפה מכל נשות הממלכה, נבחרה לשרת את דוד. בשני הסיפורים נקשר היופי עם המלכות. בתלמוד הבבלי נמנה היופי המושלם עם תכונותיה של השכינה עצמה. דומה, כי חז"ל רצו להציג את שרה אמנו כדמות נשגבת ומורמת מעם. לא בכדי אמרו עליה: "שרה היא לכל באי העולם" (בראשית רבה מז, א). יופיה יוצא הדופן נוסף עליה אצילות ומלכות, כראוי לאם האומה.

קווים לדמותה של רבקה אמנו במקרא ובמדרש

רבקה רביב

למחלקה לתלמוד בבר אילן שבשעריה זכיתי להיכנס ללמוד, ותקופה קצרה גם ללמד, ישנם מספר מאפיינים. אחד מהם זו המזכירה האגדית רבקה דגן. ראשי מחלקה באו והלכו, מרצים יצאו לגמלאות או עזבו אבל עמוד התווך נשאר קבוע – מזכירת המחלקה. זו שידעה לפְנַי ולפנים את קורותינו – תלמידים כמרצים; זו שתמיד התעניינה ועודדה גם בשעות של קושי. שיתוף השם בינינו תמיד הביך אותי בתכתובות: לרבקה... מרבקה. אני שמחה לכתוב כמה מילים על הדמות המקורית העומדת מאחורי השם המשותף לשתינו.

אם מתבוננים מנקודת מבט מקראית, סיפורה של רבקה אמנו נראה על פניו סיפור טרגי. מדובר באישה שנותקה בגיל צעיר ממשפחתה;[1] היא נישאה לבן זוג לא ידוע שהתגורר בארץ רחוקה, וכבר במפגש הראשון ביניהם ניכרו פערי גיל ותרבות ביניהם; בקושי רב ובסיכון גדול היא זכתה להריון ולידה אחת לאחר עשרים שנות נישואין. ההיריון עצמו היה כה קשה ("וַיִּתְרֹצְצוּ הַבָּנִים בְּקִרְבָּהּ" [בראשית כה, כב]) שהיא הפרה את שתיקתה הממושכת (שנמשכה עשרים שנה!) והפטירה: "וַתֹּאמֶר אִם כֵּן לָמָּה זֶּה אָנֹכִי" (שם). לפי הסברו של רמב"ן שם, היא ביקשה את מותה והוא משווה את טענתה לזעקת לאיוב: "**למה זה אנכי'** בעולם?! הלואי אינני, שאמות או שלא הייתי! כטעם 'כאשר לא הייתי אהיה' וגו'" (איוב י, יט). היא ילדה תאומים בלידה שיש בסיס טקסטואלי לומר שהייתה קשה, ובוודאי הייתה כרוכה בסיכון החיים באותה השעה.[2] למעט לידה זו רבקה לא הוסיפה ללדת, ובעלי המדרש נדרשו לכך והטעימו שבלידה הקשה פגע עשו ברחמה ולכן היא לא יכלה להמשיך ללדת:

> ומה חטא שחטא על אמו. ר' תנחום בר אבון ור' יודא ור' נחמיה ורבנין. ר' יודא או' עם כשהוא יוצא ממעי אמו חתך מטרין שלה שלא תלד, הדה היא דכת' "על

1. לפי סדר עולם, אם יצחק היה בן עשרים ושש בזמן העקדה הרי בשעת נישואיה רבקה הייתה בת ארבע עשרה; אם יצחק היה בן שלושים ושבע בעקדה, היא הייתה בת שלוש כשנישאה. מיליקובסקי טוען, שעל פי מצב כתבי היד של החיבור סדר עולם ניתן להסיק שהגרסה הראשונה היא הגרסה המקורית. לדיון כולל במקורות, ראו: ח' מיליקובסקי, סדר עולם: מהדורה מדעית, פירוש ומבוא, ב, ירושלים תשע"ג, עמ' 16-18.
2. רחל אמנו מתה תוך כדי קושי הלידה וכך גם כלתו של עלי. ראו: בראשית לה, טז-יח; שמ"א ד, יט.

> רדפו בחרב אחיו ושחת רחמיו" (עמוס א, יא). א"ר ברכיה שלא תאמר אחר שיוצא ממעי אמו אלא כשהוא יוצא ממעי אמו זיריתיה מתיחה לקיבליה. ומה טעם "זורו רשעים מרחם תעו מבטן" וגו' (תהלים נח, ד). (פסיקתא דרב כהנא, זכור, א [מנדלבוים, עמ' 39]).

ר' נחמיה טוען, שרבקה אמורה הייתה ללדת את י"ב השבטים ומוכיח בכך עד לאן הגיעה רשעותו של עשו, ולענייננו עד כמה טרגי היה סיפורה של רבקה שהחמיצה את האפשרות ללדת את י"ב השבטים:

> ר' נחמיה א' גרם לה שלא תעמיד שנים עשר שבטים, דמר רב הונא רבקה היתה ראויה להעמיד שנים עשר שבטים מהדין קרייה, "ויאמר ה' לה שני גוים בבטנך" (בראשית כה, כג), הא תריי. "ושני לאומים ממעיך יפרדו" (שם), הא ארבעה. "ולאום מלאום יאמץ" (שם), הא שתא. "ורב יעבד צעיר" (שם), הא תמניא. "וימלאו ימיה ללדת והנה תומים בבטנה" (שם, כד), הא עשרה. "ויצא הראשון אדמוני" (שם, כה), "ואחרי כן יצאו אחיו" (שם, כו), הא תרי עשר. (פסיקתא דרב כהנא, זכור, א [מנדלבוים, עמ' 39]).

מסורת אחרת בבראשית רבה תולה את חזרת העקרות בדבריה של רבקה עצמה: "וַתֹּאמֶר אִם כֵּן לָמָּה זֶּה אָנֹכִי" (בראשית כה, כב). לפי ר' יצחק כאביה של רבקה במהלך ההיריון היו כה עזים עד כדי כך שהיא הייתה מוכנה לוותר אפילו עליו:

> מלמד שהיתה אמינו רבקה מחזרת על פתחיהן שלנשים,[3] ואומרת להן: הגיע לכם הצער הזה מימיכם? אם כן הוא צערן שלנשים, הלווי לא עיברתי! אמר ר' הונא: אם כך אני עתידה להעמיד שנים עשר שבטים הלווי לא עיברתי"! (בראשית רבה, סג, ו [תיאודור־אלבק, עמ' 683]).

הכתוב כמעט שלא מתאר שיח בין יצחק לרבקה, לא בשעה שהיא פגשה אותו לראשונה, לא בשעה שהם סבלו מעקרות ממושכת (בניגוד לשרה ורחל), ולא בשעה שהייתה חלוקה על יצחק בנוגע לבחירת הבן שיקבל את הברכות. רק בסוף סיפור הברכות פונה רבקה ליצחק ומטעימה: "קַצְתִּי בְחַיַּי מִפְּנֵי בְּנוֹת חֵת אִם לֹקֵחַ יַעֲקֹב אִשָּׁה מִבְּנוֹת חֵת כָּאֵלֶּה מִבְּנוֹת הָאָרֶץ לָמָּה לִּי חַיִּים" (בראשית כז, מו). שוב ביטוי חריף של ייאוש מן החיים (שם, מב–מד),[4] שאנו כקוראים יודעים שעומד מאחוריו חשש כבד שמא עשו יהרוג את יעקב. היא לא אומרת ליצחק את שעל ליבה במפורש

3. הסצנה המתוארת "שהיתה אמינו רבקה מחזרת על פתחיהן שלנשים" מבטאת את הבדידות הגדולה של רבקה בביתו של יצחק. אין לרבקה את מי לשאול – לא חמות ואין גיסות רק היא ונערותיה.

4. רבקה ממעטת כאמור לדבר והרושם המתקבל הוא קשה כיון שכמו בשעת ההיריון היא קבלה: "לָמָּה זֶּה אָנֹכִי" (בראשית כה, כב), ועשרות שנים מאוחר יותר בסיפור ברכות היא מפטירה בדומה: "קַצְתִּי בְחַיַּי (...) לָמָּה לִּי חַיִּים" (שם כז, מו).

אלא מתנסחת בדרך מתוחכמת ומניעה את יצחק לשלוח את יעקב לחרן. למעשה אם חושבים על האנשים הקרובים לה מדובר בחבורה מצומצמת למדי. רבקה הגיעה היא "ונערותיה" (שם כד, סא) לאוהל הריק של אמו של יצחק, וברבות הימים אנו מגלים שאחת מהנערות הייתה מינקת שלה, שלוותה את רבקה עד למותה (שם לה, ח) או כפי שנראה בהמשך, עד מות שתיהן. האדם הקרוב ביותר אליה הוא יעקב בנה. אותו היא אוהבת (שם כה, כח), עמו יש לה שיחה של ממש (שם לז, ו-יג), אבל לאחר שברח מעשו התנתק ביניהם הקשר. גם עשו עזב את הארץ ועבר לשעיר, ולמעשה נותרה רבקה עם יצחק ללא כל משפחה וצאצאים. לאחר עשרים ושתים שנה כשחזר יעקב ארצה לא מתוארת פגישה ביניהם, וחז"ל מציינים את מועד פטירתה יחד עם כניסתו של יעקב ארצה זמן קצר לפני שיכול היה להתרחש מפגש של רבקה עם בנה ונכדיה:

"ויעקב נסע" וגו' (שם לג, יז) ובבת אל עשה ששה חדשים והקריב זבחים. יצא משם ונולד לו בינימן ומתה רחל בדרך אפרתה, בו בפרק מתה רבקה ודבורה". (סדר עולם, ב [מיליקובסקי, עמ' 223]).[5]

בהשוואה לתיאור הספדה וקבורתה של שרה אמנו שתפס מקום גדול בכתובים לא נזכר כלל תיאור קבורתה של רבקה. חז"ל הסבירו את נסיבות הסתרת קבורתה של רבקה כפועל יוצא נוסף לרשעותו של עשו:

ורבנין אמרין גרם לה שלא תצא מיטתה ברבים. את מוצא בשעה שמתה רבקה אמרין מאן יפוק קומה? אברהם מת, יצחק עיניו כהות יושב בתוך הבית, יעקב ברח מפני עשו, יפוק עשו רשיעא קומה. דיהוון ביריתא אמרין ליטין ביזייתא דהכדין איינקון. מה עשו, הוציאו אותה בלילה.

א"ר יוסי בר' חנינה ולפי שלא יצאת מיטתה ברבים אף הכתובים לא פירשו את מיתתה אלא מן הצד, הדא היא דכת' "ותמת דברה מינקת רבקה" (בראשית לה, ח), "ויקרא שמו אלון בכות" (שם). מהוא אלון? ר' שמו' בר' נחמן בשם ר' יונתן לשון יווני הוא, אלון אידי, אלון בכות, שתי בכיות. (פסיקתא דרב כהנא, זכור, א [מנדלבוים, עמ' 40]).

ביטוי לתמונה הקודרת העולה מקורותיה של רבקה אמנו יש בדרשה בויקרא רבה שמשווה בין ארבע האימהות:

ד"א "פרי עץ הדר", זו אימנו שרה שהידרה הקדוש ברוך הוא בשיבה טובה, שנאמר "ואברהם ושרה זקנים" (בראשית יח, יא). "כפות תמרים", זו אימנו רבקה, מה תמרה זו יש בה אוכל ויש בה עוקצין כך העמידה רבקה צדיק ורשע.[6]

5. לביאור המסורת הזו ראו: מיליקובסקי (לעיל הערה 1), עמ' 35.
6. או בניסוח חריף יותר: "ותקם רבקה ונערותיה ותרכבנה על הגמלים" וגו' (בראשית

"וענף עץ עבות", זו אימנו לאה, מה הדס זה רחוש בעלין כך היתה לאה רחושה בבנים. "וערבי נחל", זו אימנו רחל, מה ערבה זו כמושה לפני ג' המינין כך רחל מתה בפני אחותה. (פסיקתא דרב כהנא, ולקחתם, ט [מנדלבוים, עמ' 414]).

ובכל זאת ממבט מעמיק יותר עולה תמונה אופטימית שיש לה גם פנים חיוביות למכביר. למרות הפער בין יצחק לרבקה מעיד הכתוב על אהבה גדולה ויציבה שלה זכתה רבקה מצדו של יצחק: "וַיְבִאֶהָ יִצְחָק הָאֹהֱלָה שָׂרָה אִמּוֹ וַיִּקַּח אֶת רִבְקָה וַתְּהִי לוֹ לְאִשָּׁה וַיֶּאֱהָבֶהָ וַיִּנָּחֵם יִצְחָק אַחֲרֵי אִמּוֹ" (שם כד, סז); ובהמשך, "וְהִנֵּה יִצְחָק מְצַחֵק אֵת רִבְקָה אִשְׁתּוֹ" (שם כו, ח); בניגוד לאברהם וליעקב יצחק לא נושא אישה נוספת שתלד לו בנים; ואפילו המתח החריף בין יצחק לרבקה בנוגע לברכת הבנים לא מוצא לו ביטוי בכתוב ויצחק לא מאשים אותה בתסבוכת שקרתה (מה שמעיד על גדלותו של יעקב שלא תלה את גניבת הברכות בציווי אמו). יתר על כן, כבר מן ההופעה הראשונה שלה במקרא, בבראשית פרק כד ניתן ללמוד על אישיות יוצאת דופן. מדובר בנערה מלאת חסד,[7] שמתנדבת לעזור לזר מעל ומעבר וברבות הימים המעשה שלה הפך מטבע לשון למעשה חסד: "מעשה רבקה".[8] יש לה דעה משלה והיא מגלה אומץ בנכונות שלה להסכים מעצמה להינשא לזר שגר בארץ מרוחקת ומנותקת מהווי חייה: "וַיֹּאמְרוּ נִקְרָא לַנַּעֲרָ וְנִשְׁאֲלָה אֶת פִּיהָ. וַיִּקְרְאוּ לְרִבְקָה וַיֹּאמְרוּ אֵלֶיהָ הֲתֵלְכִי עִם הָאִישׁ הַזֶּה וַתֹּאמֶר אֵלֵךְ" (שם כד, נז-נח). במעשה זה תלו חכמי המדרש את אחד העקרונות המגדריים המתקדמים ביותר בעולם העתיק: "מיכאן שאין משיאין את האשה אלא מדעתה" (מדרש אגדה, חיי שרה, פרק כד).[9] הפער הגדול בין מעשיה למעשי קרוביה, בא לידי ביטוי בעיקר בזמן שהותו של יעקב אבינו בבית לבן. על הפער הזה עמדו החכמים ופתרו את הכתוב בשיר השירים "כשושנה בין החוחים"[10] (שיר השירים ב, ב) על רבקה:

"ויהי יצחק בן ארבעים שנה" וגו'. אמר ר' יצחק אם ללמד שהוא מפדן ארם מה תלמוד לומר אחות לבן הארמי, אלא בא ללמדך אביה רמאי ואחיה רמאי ואף אנשי מקומה רמאין והצדקת הזו שיוצאה מבינתיים למה היא דומה לשושנה בין החוחים. (בראשית רבה, סג, ד [תיאודור־אלבק, עמ' 680-681]).[11]

כד, סא) [...] מה הגמל הזה יש בו סימן טומאה וסימן טהרה כך העמידה רבקה צדיק ורשע.

7. על נערות מכניסות אורחים במקרא ובספרות חז"ל ראו מאמרי: "נשים ונערות מכניסות אורחים במקרא", יעלה הדס – נערות ונערותן עיונים מקראיים (בעריכת י' רוזנסון), מעלה מכמש תשס"ה, עמ' 43-55.
8. ראו: איכה רבה א, יט; פרקי דרבי אליעזר פרק טז.
9. בבראשית רבה הגרסה היא "אין משיאין את היתומה" (בראשית רבה, ס, יב [תיאודור־אלבק, עמ' 653]).
10. הרב עדין שטיינזלץ כינה אותה "הכבשה הלבנה במשפחה". בתוך: ע' שטיינזלץ, נשים במקרא, תל אביב תשמ"ג, עמ' 22.
11. ובדרשה מקבילה בויקרא רבה מובאת הפתירה של הכתוב בשיר השירים במפורש. ראו:

חכמי המדרש גם הסיקו ממעשיה הטובים בבית אביה על השפעתה החיובית בבית יצחק:

"ויביאה יצחק האהלה שרה אמו" (שם כד, סז). את מוצא:
כל ימים שהיתה שרה קיימת היה ענן קשור על אהלה, וכיון שמתה פסק אותו הענן. כיון שבאת רבקה חזר אותו הענן.
כל ימים שהיתה שרה קיימת היו דלתות פתוחות לרווחה כיון שמתה שרה פסקה אותה הרווחה וכיון שבאת רבקה חזרה אותה הרווחה.
כל ימים שהיתה שרה קיימת היתה ברכה מושלכת בעיסה והיה הנר דולק מלילי שבת ועד לילי שבת באהלה וכיון שמתה פסקו כיון שבאת רבקה חזרו.
כיון שראה אותה שעושה כמעשה אמו עושה עיסתה בטהרה וקוצה חלתה בטהרה מיד "ויביאה יצחק האהלה שרה אמו" (שם). (בראשית רבה, ס, טז [תיאודור־אלבק, עמ' 656-657]).

מנקודת מבט כוללת, חייה של רבקה לא יכולים אם כך להיחשב טרגדיה. אדרבה היא האריכה ימים הרבה יותר מכל האימהות ונפטרה לפי מסורות מדרשיות בגיל 133;[12] אמנם היא החמיצה את האפשרות להיות אמם של י"ב השבטים, ובכל זאת יעקב בנה השלים את המשימה; למרות שנסיבות קבורתה נעלמו מן המקראות מקפידים לפקוד את מקום קבורתה בני בניה כבר אלפי שנים.

חכמי המדרש הטעימו שערב יציאתו של יעקב לגלות לוותה אותו תפילתה של רבקה אמנו שהתפללה עליו את מזמור ההשגחה הגדול של תהילים:

להודיעך שכל הברכות שבירך יצחק את יעקב כנגדן ברכו הקדוש ברוך הוא מלמעלן [...] ואף רבקה אמו בירכתו כנגדן שנ' "יושב בסתר עליון" וגו' (תהלים צא, א), "כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך" (שם, יא), ורוח הקודש משיבה "יקראני ואענהו" (ש, טו). (תוספות לבראשית רבה עה, ח [תיאודור־אלבק, עמ' 885]).

* * *

אני מאחלת לרבקה דגן, שעם יציאתה ממעגל המחלקה לתלמוד תלווה אותה תפילתה של רבקה אמנו והיא תמצא סיפוק ושמחה בשלב החדש בחייה, תרווה נחת מבני משפחתה ותמשיך את "מעשה רבקה".

ויקרא רבה, כג, א (מרגליות, עמ' תקכז).
12. ראו: מיליקובסקי (לעיל הערה 1) עמ' 35-37.

"ואת עלית על כולנה"

דניאל שפרבר

במדרש משלי,[1] על הפסוק במשלי לא:ל, "שקר החן והבל היופי", איתא:

> אמר ר' שמעון בן מנסיא: תפוח עקיבו של אדם הראשון היה מכהה גלגל חמה. ואל תתמה. בנוהג שבעולם אדם עושה לו שני כלים דיסקיראיס,[2] אחד לו ואחד לביתו. של מי הוא עושה נאה? לא שלו! כך אדם הראשון נברא לשמש לפני הקב"ה. גלגל חמה נברא לתשמיש לבריות. לא כל שכן שיהא תפוח עקיבו מכהה גלגל חמה. קלסתר פניו על אחת כמה וכמה, ומכולם "אשה יראת ה' היא תתהלל" (משלי שם).

הקטע כולו נמצא כבר בפסיקתא דרב כהנא – שהוא מוקדם למדרש משלי, פרשת "החדש השלישי",[3] בשם ר' לוי בשם ר' שמעון בן מנסיא, ובאופן חלקי גם לויקרא רבה כ' ב'.[4] ר' שמעון בן מנסיא היה תנא בדור החמישי (דהיינו 170-210 לערך), ורבו דרשותיו על ספר משלי.[5] והנה, מלת "דיסקיראיס" בצורותיה השונות, ועיקרה "דיסקרין", נתפרשה נכונה על ידי ש' קרויס, במילונו למילים שאולות מיוונית ולטינית, כמילה היוונית diskarion – קערה,[6] והיא צורת הזעירות (diminutive) של המלה diskos.[7]

עד כה הדברים פשוטים ומוסכמים. ואולם דבר שלא שמו לו לב החוקרים עד כה הוא כי מלה זו, דהיינו diskarion, אינה נמצאת בלקסיקונים הקלאסיים ליוונית, כגון

1. מהדורת ב' וויסאצקי, ניו־יורק תש"ן, עמ' 194.
2. לשורה 62 במדרש שם, צויינו שינויי הנוסחאות כדלקמן: דיסק'רין, דיסקירין, דיסקרין, דסקורין, פקידים. כמובן, "פקידים" היא גרסה משובשת על ידי דמיון של האותיות דל"ת ופ"ה ורי"ש ודל"ת. הסיומת in במקום ion, רגילה בספרות חז"ל.
3. מהדורת פ' מנדלבוים, ח"א, נויארק תשכ"ב, עמ' 203-204, ושם פרשת "פרה אדומה" (שם עמ' 66). אלא ששם בשינויי הנוסחאות נרשם אף דיסקרין של מים. "קיטונין", א"כ, הוא גלוסה ל"דיסקרין של מים".
4. מהדורת מרגליות ח"ב, ירושלים תשי"ד, עמ' תמו (ושם צויינו יתר המקבילות).
5. ראו ב"ז בכר, אגדות התנאים (בתרגומו של א"ז רבינוביץ), תל־אביב תרפ"ג, עמ' 154-157, ובמיוחד עמ' 156.
6. S. Krauss, *Griechische und Lateinische Lehnwörter in Talmud, Midrash und Targum*, ח"ב, ברלין 1899, עמ' 260, בערך "דיסקרין".
7. ראו במילונם של: H.G. Liddell, R. Scott and H.S. Jones, *A Greek English Lexicon* (*LSJ* =), מהדורת חדשה, אוקספורד 1940, עמ' 437, ערך: dish.

לידל סקוט ג'ונס וכו'. היא נמצאת לראשונה בספרות היוונית הביזנטית, ככל הידוע לנו, אך ורק במאה השביעית ב-Chronicon Paschale.[8] הרי לנו, שמלה זו שלכאורה ידועה ביוונית רק בתקופה הביזנטית המאוחרת, כבר נמצאת בלשון חז"ל במאה השניה.[9] עוד יש להעיר כי הסופית (suffix) arion – בצורת זעירות (המושפעת מן הצורה הלטינית arius) נמצאת כבר בשפה היוונית במאה השלישית ואף לפני כן.[10] על כל פנים, למדנו לדעת כי מלה זו שגורה היתה בלשונם של תנאי ארץ ישראל כבר במאה השניה. כמו כן, ברור כי המלה "כלים" שבמדרש משלי היא גלוסה הבאה לפרש את המלה הזרה הפחות ידועה לקוראים ולשומעים בדורות מאוחרים יותר.[11]

ואולם נשאלת השאלה: למה השתמש ר' שמעון בן מנסיא במלה יוונית זו, כאשר עמדו לרשותו מלים פשוטות בעברית כגון, "כלים" או "קערות". דומני, כי הפתרון לשאלה זו נמצאה בעיון במרחב השדה הסמנטי של מלת "דיסקרין". כמבואר לעיל, המלה היא צורת הזעירות של "דיסקוס". והנה למלת "דיסקוס", מלבד משמעותה כ"כלי" – dish, ישנה גם משמעות (משנית) נוספת והיא the sun's disk, כפי שמצינו ב-Alexander Aphrodisiensis, בן המאה השלישית לסה"נ.[12] הרי שהיא אף "גלגל חמה", וכאן יש לנו משחק מלים מתוחכם בין "דיסקרין" בצורת הזעירות, דהיינו "גלגלון" חמה, לבין "גלגל חמה". דיסקרין (קטן) זה – שהוא כעקבו של אדם הראשון, כלומר, החלק הנמוך שבגופו של האדם, מכהה גלגל החמה שבמרומי השמים. קלסתר פניו, שהוא ברומו של גוף האדם, על אחת כמה וכמה שיכהה גלגל החמה. ומסיים בעל המדרש, "ומכולם – אשה יראת ה' היא תתהלל". כלומר, ומעל לכל האמור לעיל ניצבת האשה יראת ה', ובאמת ובתמים "**את**" – רבקה – "עלית על כולנה".[13]

8. מהדורת L. Dindorf, בון 1832, 13:714. ראו במילונו של E.A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods*, קיימברידג' ולייפציג 1914, עמ' 387א, ערך diskarion. כמו כן, מצויה היא בסורית בצורת "דסקארין" ב-*Acta Martyrum et Sanctorum*, מהדורת P. Bedjan, ח"ב פריז 1897, עמ' 249, לפי C. Brockelmann ב-*Lexicon Syricum* שלו, מהדורה שניה, הליס סקסונים 1928, עמ' 161 א. והשווה במילונו של M. Sokoloff, *A Syriac Lexicon*, 2009, p. 298, בערכו. גם מקורות אלה מאוחרים למדי.
9. על תופעה זו כבר הצבעתי בספרי *Greek and Latin in Talmudic Times*, ירושלים 2012, עמ' 36-34.
10. ראו בספרו של Stamatos B. Psaltes, *Grammatik der Byzantinischen Chroniken*, מהדורה שניה, געטינגען 1974 עמ' 278-279, והשווה שם, עמ' 258-260.
11. דוגמת "קיטונין" שציינתי לעיל הערה 3.
12. בחיבורו *Problemata*, מהדורות Ideler ברלין 1841, 2:1841. LSJ שם, 3. וכן הוא ב-*Placita Philosophorum*, מהדורת Doxographi Graeci, H. Diels, ברלין 1879, 1.24.2.
13. משלי, שם כט.

"ויבאה יצחק האהלה שרה אמו": מה בין שרה ורבקה לשמעון הצדיק?

גלעד ששון

הדברים להלן מוקדשים לרבקה כאות תודה על הסיוע, התמיכה והעצה הטובה שנתנה לי לאורך דרכי במחלקה לתלמוד. רבקה מסיימת שלב אחד בחייה ומתחילה שלב חדש, לכן בחרתי להתייחס לנקודת ההתחלה של רבקה אימנו בביתו של יצחק.

לאחר שרבקה פוגשת את יצחק מסופר: "וַיְבִאֶהָ יִצְחָק הָאֹהֱלָה שָׂרָה אִמּוֹ, וַיִּקַּח אֶת רִבְקָה וַתְּהִי לוֹ לְאִשָּׁה, וַיֶּאֱהָבֶהָ וַיִּנָּחֵם יִצְחָק אַחֲרֵי אִמּוֹ" (בראשית כד:סז). על פסוק זה מובאת הדרשה הבאה בבראשית רבה (ס:טז, מהדורת תיאודור־אלבק, עמ' 656):

> "וַיְבִאֶהָ יִצְחָק הָאֹהֱלָה שָׂרָה אִמּוֹ" כל ימים שהיתה שרה קיימת היה ענן קשור על פתח אהלה, כיון שמתה פסק אותו ענן, וכיון שבאת רבקה חזר אותו ענן.
>
> כל ימים שהיתה שרה קיימת היו דלתות פתוחות לרוחה, וכיון שמתה שרה פסקה אותה הרוחה, וכיון שבאת רבקה חזרה אותה הרוחה.
>
> וכל ימים שהיתה שרה קיימת היה ברכה משולחת בעיסה וכיון שמתה שרה פסקה אותה הברכה, כיון שבאת רבקה חזרה.
>
> כל ימים שהיתה שרה קיימת היה נר דולק מלילי שבת ועד לילי שבת וכיון שמתה פסק אותו הנר, וכיון שבאת רבקה חזר.

נקודת האחיזה של הדרשה עולה מהשאלה איזו מילה חסרה בין "הָאֹהֱלָה" ל"שָׂרָה"? הקריאה הפשוטה היא לאוהל של שרה. אבל ניתן לקרוא את הפסוק כך שרבקה הובאה אל שרה הנמצאת באוהל, ואולי יש להבין שמי שהובאה לאוהל זו שרה. כמובן שלפי ההקשר שתי הקריאות האחרונות לא אפשריות שהרי שרה מתה, אלא שהדרשן מעדיף דווקא את הקריאה המנכיחה את שרה באוהל מאחר שהוא מבקש ליצור חיבור וזהות בין שרה לבין רבקה. וכך הקדים רש"י לציטוט הדרשה בפירושו: "'ויביאה... האהלה' ונעשית דוגמת 'שרה אמו', כלומר והרי היא 'שרה אמו'".[1]

1. תיאודור ב"מנחת יהודה" מוסיף לפסוק מילה היוצרת זהות בין שרה ורבקה "ויביאה האהלה **והנה** שרה אמו". גם הדרשה העוקבת בבראשית רבה מצביעה על הזהות בין השתיים: "וכיון

לדרשה מבנה קבוע החוזר על עצמו ארבע פעמים: "כל ימים שהיתה שרה קיימת היה X כיוון שמתה פסק אותו X, וכיוון שבאת רבקה חזר אותו X". המרכיבים המשתנים הם הענן שעל פתח האוהל, הדלתות הפתוחות, הברכה בעיסה והנר הדולק. הדרשה בנויה כך שהיא מתקדמת מחוץ לאוהל ולתוכו. מרחוק נראה הענן, מתקרבים ואז רואים את הדלתות פתוחות, נכנסים ורואים את הברכה בעיסה ואת הנר דולק. השאלה היא מה מסמלים ארבעת מרכיבים אלה ומה הם מלמדים על שרה ועל רבקה?

בכדי לענות על שאלה זו נעיין בברייתא המובאת בתלמוד הירושלמי והעוסקת בדמותו המיוחדת של שמעון הצדיק, ששימש ככהן גדול והיה משיירי כנסת הגדולה:

> כל ימים שהיה שמעון הצדיק [קיים] לא היה מגיע למחצית ההר עד שנעשה איברין איברין, משמת שמעון הצדיק היה בורח למדבר והסרקיין אוכלין אותו.
>
> כל ימים שהיה שמעון הצדיק קיים היה גורל של שם עולה בימין, משמת שמעון הצדיק פעמים בימין פעמים בשמאל.
>
> כל ימים שהיה שמעון הצדיק קיים היה נר מערבי דולק, משמת שמעון הצדיק פעמים כבה פעמים דלק.
>
> כל ימים שהיה שמעון הצדיק קיים היה לשון שלזהורית מלבין, משמת שמעון הצדיק פעמ' מלבין פעמ' מאדים.
>
> כל ימים שהיה שמעון הצדיק קיים היה אור המערכה מתגבר ועולה משהיו נותנין שני גיזירי עצים בשחרית לא היו נותנין כל היום, משמת שמעון הצדיק תשש כוחה שלמערכה ולא היו נמנעין להיות נותנין עצים כל היום.
>
> כל ימים שהיה שמעון הצדיק קיים היתה ברכה משולחת בשתי הלחם ובלחם הפנים והיה נופל לכל אחד ואחד עד כזית ויש מהן שהיו אוכלים ושביעין ויש מהן שהיו אוכלין ומותירין, משמת שמעון הצדיק ניטלה ברכה משתי הלחם ומלחם הפנים והיה נופל לכל אחד ואחד מהן עד כאפון. הצנועים היו מושכין את ידיהן והגרגרנים היו פושטין את ידיהן. (ירושלמי יומא ו:ג, מהדורת האקדמיה ללשון העברית, עמ' 590).

גם לדרשה זו מבנה קבוע: כל ימים שהיה שמעון הצדיק קיים היה X, משמת שמעון הצדיק נפגם X. המרכיבים המשתנים הם שישה: שעיר המשתלח, גורל השעיר, נר מערבי, לשון של זהורית, אור המערכה, שתי הלחם ולחם הפנים. כל המרכיבים קשורים לעבודת המקדש, שלושה מהם לעבודת יום הכיפורים ושלושה לעבודה הסדירה. הרעיון הוא שעבודת המקדש לאחר מותו של שמעון הצדיק נפגמה והברכה כבר לא שרתה שם. ניתן לחבר את הברכה הזו למידת נוכחות השכינה במקום. לאחר

שראה אותה שהיא עושה כמעשה אמו, קוצה חלתה בטהרה וקוצה עיסתה בטהרה, מיד 'וַיְבִאֶהָ יִצְחָק הָאֹהֱלָה'".

מות שמעון הצדיק חלה התרחקות של השכינה מהמקום הקדוש. ראיה לכך ניתן להביא מברייתא המובאת בהמשך התלמוד הירושלמי בה נמצאים שלושה מתוך ששת המרכיבים, המצביעה במפורש על התרחקות השכינה מהמקדש לפני החורבן: "[תני]: ארבעים שנה עד שלא חרב בית המקדש היה נר מערבי כבה, ולשון שלזהורית מאדים, וגורל של שם עולה בשמאל...".

הקשר בין הברייתא בירושלמי על שמעון הצדיק לדרשה על הבאת רבקה לאוהל שרה ברור:

[א] מול "כל ימים שהיה שמעון הצדיק קיים היה X, משמת שמעון הצדיק...", נאמר על שרה "כל ימים שהיתה שרה קיימת היה X, כיוון שמתה...".
[ב] מול "היה נר מערבי דולק" במקדש בימי שמעון, "היה נר דולק" באוהל שרה.
[ג] כנגד "היתה ברכה משולחת בשתי הלחם ובלחם הפנים" במקדש, "היה ברכה משולחת בעיסה" באוהל שרה.[2]

לאור קשר זה בין המקורות, משמע שהדרשן מבקש לתאר את אוהל שרה כמקדש. כפי ששרתה שכינה במקדש בימי חייו של שמעון הצדיק והתרחקה לאחר מותו, כך שרתה שכינה באוהל שרה ונסתלקה לאחר מותה. אלא שבניגוד למקדש, לאוהל שרה היתה תקנה: השכינה שבה לאחר בואה של רבקה.

חיזוק לקריאה זו של הדרשה ניתן למצוא במרכיב הראשון שהיה באוהלה של שרה: "היה ענן קשור על פתח אהלה". הענן הקשור מעל מקום כמסמל את נוכחות השכינה מוכר מדרשה אחרת על אברהם ויצחק בדרכם לעקדה: "לאחר שלשה ימים ראה **ענן קשור על גב ההר**, אמ': כמדומה אני זהו מקום שאמ' לי הקדוש ברוך הוא לעלות את יצחק בני עליו" (ויקרא רבה, כ:ב, מהדורת מרגליות, עמ' תמז).[3] בנוסף, ייתכן שהדרשה נשענת על גזירה שווה למילה "האהלה" המופיעה בהקשר לנוכחות השכינה/הענן באוהל מועד: "וְהָיָה כְּבֹא מֹשֶׁה **הָאֹהֱלָה** יֵרֵד עַמּוּד **הֶעָנָן** וְעָמַד פֶּתַח הָאֹהֶל וְדִבֶּר עִם מֹשֶׁה" (שמות לג:ט).[4]

2. לעיסוק של שרה בהכנת העיסה נקודת אחיזה בפסוק שגם בו מופיעה המילה "האהלה": "וַיְמַהֵר אַבְרָהָם **הָאֹהֱלָה** אֶל שָׂרָה וַיֹּאמֶר מַהֲרִי שְׁלֹשׁ סְאִים קֶמַח סֹלֶת לוּשִׁי וַעֲשִׂי עֻגוֹת" (בראשית יח:ו). נוסח הברייתא המובא בירושלמי אינו זהה למקבילה בתוספתא סוטה יג:ז, מהדורת ליברמן, עמ' 232 וכן למקבילה בבבלי יומא לט ע"א. ההשוואה שהוצעה כאן בין הדרשה בבראשית רבה לירושלמי לא חלה ביחס לתוספתא ולבבלי. יש מקום לדון בהרחבה ביחס שבין נוסח הירושלמי לנוסחי התוספתא והבבלי.
3. "ענן קשור על ההר" כביטוי לנוכחות השכינה מופיע גם ביחס לשמואל. כאשר שאול ונערו מחפשים את שמואל ופוגשים את הנערות: "ר' יודן בשם ר' מרי בר יעקב: אמרו להם הנשים אין אתם רואים ענן קשור למעלן מחצירו?" (פסיקתא דרב כהנא ד:ה, מהדורת מנדלבוים, עמ' 70).
4. בספר הזוהר, חיי שרה, רמח, קלג ע"א, מובא פיתוח של דרשת בראשית רבה ומובהר כי הענן הקשור על פתח האוהל משמעו השראת שכינה: "'וַיְבִאֶהָ יִצְחָק הָאֹהֱלָה שָׂרָה אִמּוֹ', אמר רבי יוסי: האי קרא קשיא 'הָאֹהֱלָה'? לאהל שרה אמו מבעי ליה. מאי 'הָאֹהֱלָה'? **דאתהדרת תמן**

אך יש לשאול, האם גם לענן הקשור על פתח האוהל יש קשר לשמעון הצדיק? במבט ראשוני אין כל אזכור לענן בברייתא על שמעון הצדיק, אך ייתכן ובמבט מעמיק יותר ניתן למצוא את הקשר. לפני שתינתן תשובה לשאלה יש לעמוד על השימוש של הדרשן בביטוי "ענן קשור על". ביטוי זה מבוסס על הקשר הלשוני בין השורש "קש"ר" בלשון חכמים ל"קט"ר" בארמית. בארמית נאמר "הא דקטר בעיבא, הא דקטר בענני [= כאן שנקשרו השמים בעננים כבדים, וכאן שנקשרו בעננים קלים]" (בבלי ברכות נט ע"א), ובלשון חכמים "נתקשרו שמים בעבים" (שם כז ע"ב).[5] קשירת העננים היא התקבצות העננים וכיסוי השמים.[6] לפי הסבר זה הביטוי "ענן קשור על פתח" בבראשית רבה משמעו ענן המכסה את פתח האוהל בדומה לתיאור הענן שבפתח אוהל מועד שהוזכר בפסוק שהובא לעיל.

אך האם ניתן למצוא הסבר נוסף מדוע בחר הדרשן בבראשית רבה להשתמש דווקא בתיאור זה ובניסוח זה כדי לתאר את נוכחות השכינה באוהל שרה ורבקה? ייתכן וההסבר הנוסף קשור לברייתא מהירושלמי על שמעון הצדיק. כאמור, אחד הפגמים שהיו במקדש בעקבות מותו של שמעון הצדיק היה שלשון הזהורית לא הלבינה באופן קבוע. הניסוח "קשור על פתח" מופיע בספרות חז"ל מלבד ביחס לענן על פתח אוהל שרה ורבקה רק לגבי לשון הזהורית, לדוגמא: "ר' ישמעאל אומר: והלא סימן אחר היה להם לשון של זהורית היה **קשור על פתחו** של היכל וכשהגיע שעיר למדבר היה הלשון מלבין" (משנה יומא ו:ח וראו גם ירושלמי שבת ט:ג, מהדורת האקדמיה ללשון העברית, עמ' 420; בבלי ראש השנה לא ע"ב).[7] אם כך ייתכן והדרשן בבראשית רבה בחר בכוונה בתיאור זה ובלשון זו שיש בה כפל משמעות. מצד אחד כאמור יש כאן זיקה לענן שכיסה את אוהל מועד, אך מצד שני קיימת כאן זיקה ללשון הזהורית (על אף שהשורש קש"ר

שכינתא. בגין דכל זמנא דשרה קיימא בעלמא שכינתא לא אעדי מינה, ושרגא הוה דליקת מע"ש לערב שבת והוה נהיר כל אינון יומי דשבתא, בתר דמיתת כבתה ההיא שרגא. כיון דאתת רבקה אהדרת שכינתא ושרגא אדליקת".

5. וראו גם ירושלמי שבת טז:ז, מהדורת האקדמיה ללשון העברית, עמ' 439; תנחומא תולדות יג, מהדורת בובר, עמ' 133.

6. ראו M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic periods*, Ramat-Gan 2002, p. 1008, וכן א' בן־יהודה, מלון הלשון העברית הישנה והחדשה, ירושלים תשי"א, כרך יב ערך "קטר", עמ' 5894, הערה 2; כרך יג, עמ' 6256 שם מובא המדרש על אוהל שרה ושם הערה 5; שם עמ' 6261. תודה לפרופ' שמא פרידמן שסייע לי לדייק את דבריי בסוגיה לשונית זו.

7. קטע זה אינו מופיע בכ"י של המשנה ונראה כי מדובר בברייתא שחדרה למשנה ראו י"נ אפשטיין, מבוא לנוסח המשנה, ב, ירושלים ותל אביב תשס"א, עמ' 960.

ביחס אליה הוא במשמעות של לאגוד). כשם שלשון הזהורית הקשורה על פתח המקדש המחישה את נוכחות השכינה במקום, כך גם הענן הקשור על אוהל שרה ורבקה.[8]

8. האם גם למרכיב האחרון שבדרשה, פתיחת הדלתות לרווחה, ישנה מקבילה בברייתא על שמעון הצדיק? ייתכן שהמקור לתיאור זה אינו הברייתא על שמעון הצדיק אלא הברייתא הסמוכה לה בירושלמי, שהובאה לעיל, המתארת את שהתרחש ארבעים שנה לפני החורבן. אלא שהקשר בין ברייתא זו לדרשה על אוהל שרה ורבקה הוא לשוני בלבד ולא ענייני, למעשה משמעותו מתהפכת. בהמשך הברייתא מובא הקטע הבא: "...והיו נועלין **דלתות** ההיכל מבערב ומשכימין ומוצאין אותן **פתוחין**. אמ' לו רבן יוחנן בן זכיי: היכל למה אתה מבהלינו? יודעין אנו שסופך ליחרב [שנ'] 'פְּתַח לְבָנוֹן דְּלָתֶיךָ וְתֹאכַל אֵשׁ בַּאֲרָזֶיךָ' (זכריה יא:א)". אלא שבעוד שפתיחת דלתות ההיכל בירושלמי מסמלת את יציאת השכינה, אצל שרה ורבקה היא מסמלת דווקא את נוכחות השכנה באוהל.

כסא שלמה וגלגוליו במדרשים לאסתר

יוסף תבורי

אני שמח להקדיש עיון זה לגב' רבקה דגן, שישבה על כסא מרכזת המחלקה לתלמוד במשך שנים רבות וריכזה את המחלקה בחכמת שלמה. תמיד נהניתי ממנה עצה ותושיה אך כאשר שימשתי כראש מחלקה השתדלתי ללמוד ממנה כיצד לנהל את העניינים מתוך אנושיות וגמישות תוך עמידה על סטנדרטים אקדמיים ראויים.

אחד המוטיבים המשותפים לרוב המדרשים על אסתר הוא הסיפור על כסא שלמה המלך. כסא שלמה תואר בפירוט רב בספר מלכים א י:יח-כ ובמקבילה בדברי הימים ב ט:יז-יט בשינויים מעטים בין שני התיאורים. וכך תיאורו במלכים:

(יח) וַיַּעַשׂ הַמֶּלֶךְ כִּסֵּא שֵׁן גָּדוֹל וַיְצַפֵּהוּ זָהָב מוּפָז: (יט) שֵׁשׁ מַעֲלוֹת לַכִּסֵּה וְרֹאשׁ עָגֹל לַכִּסֵּה מֵאַחֲרָיו וְיָדֹת מִזֶּה וּמִזֶּה אֶל מְקוֹם הַשָּׁבֶת וּשְׁנַיִם אֲרָיוֹת עֹמְדִים אֵצֶל הַיָּדוֹת: (כ) וּשְׁנֵים עָשָׂר אֲרָיִים עֹמְדִים שָׁם עַל שֵׁשׁ הַמַּעֲלוֹת מִזֶּה וּמִזֶּה לֹא נַעֲשָׂה כֵן לְכָל מַמְלָכוֹת:

הדגשת ייחוד הכסא ש"לֹא נַעֲשָׂה כֵן לְכָל מַמְלָכוֹת" מלמדת על הרושם הרב שעשה הכסא על המתבונן בו, הן מצד העושר שבו והן מצד והתכנון המפואר. אכן, מהידיעות שלנו על כסאות מלכים בתקופה העתיקה ומן השרידים הארכיאולוגיים שהגיעו אלינו, אין כסא דומה לו.[1] אך לא די בכך שכסאו הפיזי היה מיוחד בין כל הממלכות. גם מבחינה רוחנית היה כסאו מיוחד. בספר דברי הימים נאמר: וַיֵּשֶׁב שְׁלֹמֹה עַל כִּסֵּא ה' לְמֶלֶךְ תַּחַת דָּוִיד אָבִיו (דברי הימים א כט:כג). אמנם, ברור שבפסוק זה משמש הביטוי "כסא ה'" כמטפורה לכך ששלמה מושל כמלך בסמכות האל אבל בעלי האגדה ראו גם את הכסא הפיזי ככסא ה' כשם שבית המקדש הוא ביתו.[2]

בעלי האגדה לא הסתפקו בתיאור המקראי של נפלאות הכסא. ברצונם לפאר את כסא שלמה, הוסיפו לו בעלי חיים שלא נזכרו במקרא, כגון נשרים וטווסים, ואף מנגנון אוטומטי שהיה פועל בשעה שהמלך עלה על הכסא. וכך תיאורו במדרש אבא גוריון:

היה מכובש באבנים טובות ומרגליות, כמוהו לא נעשה לכל מלך, ושש מעלות

1. ראה מ[גן] ב[רושי], "כסא", אנציקלופדיה מקראית, ד, ירושלים תשכ"ג, עמ' 219–220.
2. ראה לוי גינצבורג, אגדות היהודים, כסא שלמה, הערה 70.

היו לו, ומשש מעלות היה עולה בו, ושש דרכים היה לו, ועל כל דרך שש מעלות, ועל כל מעלה שני אריות ובמגנון היה עולה, וכיון שהמלך דורס היו האריות פושטין את ידיהן זה מזה וזה מזה, והיה כתב מורשם בידיהם, פנה לימינו וקורא לא תכירו פנים במשפט, פנה לשמאלו והיה קורא לא תקח שוחד, וכן בכל י"ב אריות, כתוב בהן כגון אלו הפסוקים, וכל מעלה היה מכובשת באבנים טובות, מהן לבנות ומהן ירוקות אדמדמת, ואבני קריסטלינון, ואילני תמרים מקיפין לכסא, מכורכין בבגדי שש, וטווסין של שן מוכנין, כנגד כנפי הנשרים, ושני עמודים של שיש על ראשי האריות, ושני אריות של זהב חלולים משני צדי הכסא, והיו מלאים מכל מיני בשמים, ושתי קתדראות, היו עומדין משני צדי הכסא, אחד, לגד החוזה, ואחד לנתן הנביא, ושבעים קתדראות מקיפין, לכסא לשבעים זקנים, ועל כל דרך ודרך שני אריות ושני נשרים עומדים על רגליהם, זה כנגד זה, וכשהמלך עולה לכסא נותן רגלו על מעלה הראשונה, חוזר הגלגל בתוך המגנון, והארי, פושט את ידו של ימין, והנשר גפו של שמאל, והמלך נשען עליהם, ועולה למעלה השנייה, עמד על המעלה, וגלגל חוזר, והנשר פושט גפו של ימין, והארי ידו של שמאל, והמלך נשען עליהם ועולה, וכן לכל מעלה ומעלה, והיה טווס של כסף טען במגנון למלך ומושיבו על הכסא, והנשרים פורסים גפיהם, והיו עולים במגנון, ומסככים למעלה מראשו, ויונה של זהב, יורדת מן העמוד, ופותחת את הארון, ונוטלת את התורה, ונותנה אותה על ברכיו, לקיים מה שנאמר והיתה עמו וקרא בו כל ימי חייו (דברים יז, יט), וארי פושט ידו, ונוטל העטרה ונותנה על ראשו, והעומדים [שם] אומרים תקום מלכות בית דוד לעולם. ועל כל מעלה ומעלה היו בו חיות טהורות כנגד טמאות, במעלה הראשונה שור וכנגדו ארי, שניה טלה [וכנגדו] זאב, שלישית גדי [וכנגדו] נמר, רביעית צבי [וכנגדו] דוב, חמישית נשר [וכנגדו] יונה, ששית נץ [וכנגדו] צפור, והוא עולה ונותן שלום ביניהן, והיה קורא על כל מעלה ומעלה פסוק אחד, על מעלה ראשונה אומר תורת ה' תמימה משיבת נפש (תהלים יט:ח), בשניה עדות ה' נאמנה מחכימת פתי (שם:ה), בשלישית פקודי ה' ישרים משמחי לב (שם:ט), ברביעית מצות ה' ברה מאירת עינים (שם), בחמישית יראת ה' טהורה עומדת לעד (שם:י), בששית משפטי ה' אמת צדקו יחדו (שם), ואחר כך וישב שלמה על כסא ה', וכהן גדול וסנהדרין באין ושואלין בשלומו ויושבין מימינו ומשמאלו ודנין עמו את הדין, וכשהיו באין העדים לפני המלך, המגנין פוקים, והגלגלים חוזרין, והאריות נוהמין, והנשרים פורחין, והטווסין מצפצפין, וכל כך למה, לחטוף לבם ויעידו האמת.[3]

3. תיאור דומה נמצא בתרגום שני לאסתר א:ב (תורת חיים, ירושלים: מוסד הרב קוק, תשס"ו, עמ' רד) ומשם, כנראה, הגיע לילקוט שמעוני. תיאור מצומצם יותר נמצא באסתר רבה, א:יב, עמ' 40. יש דמיון בין המנגנונים של כסא שלמה בתיאורים הרחבים יותר לבין המנגנונים בכסאות של הקיסרים הביזנטיים, שאף הם תוארו כיושבים על כסא שלמה. תיאורם נמצא

כאשר בעלי האגדה עסקו במגילת אסתר, היה פשוט בעיניהם לצרף את הנאמר על אחשורוש שישב "עַל כִּסֵּא מַלְכוּתוֹ אֲשֶׁר בְּשׁוּשַׁן הַבִּירָה" (אסתר א:ב) עם כסא שלמה. מעתה, הטרידו אותם שתי שאלות – אחת היסטורית והשנייה תיאולוגית. הראשונה היא: כיצד הגיע כסאו של שלמה לידי אחשורוש? והשניה: מדוע זכה אותו רשע לשבת על כסאו של שלמה?

השאלה הראשונה זכתה לתשובה היסטורית. כסאו של שלמה נלקח מירושלים כשלל מלחמה והוצב בעילם. היה בזה קיום נבואתו של ירמיהו "וְשַׂמְתִּי כִסְאִי בְּעֵילָם" (ירמיהו מט:לח).[4] בירתה של עילם היא שושן (דניאל ח:ב) וכך נמצא הכסא מוכן לשבתו של אחשורוש. בעלי האגדה הסבירו בזה כיצד הגיע הכסא משלמה לאחשורוש. יש מהם שהסתפקו בציון שנבוכדנצר לקח את הכסא מצדקיהו כי היה ברור לכולם שמלכי מדי ופרס כבשו את מלכות בבל ולקחו את כסא המלכות משם.[5] אך בעלי האגדה ניסו למלא את החלל על נדודי הכסא מביתו של שלמה ועד שהגיע לידי אחשורוש. התחנה הראשונה משותפת למסורות רבות. המקרא מספר ששישק מלך מצרים נלחם ברחבעם בן שלמה. הכתוב מספר על שישק: וַיִּקַּח אֶת אֹצְרוֹת בֵּית ה' וְאֶת אוֹצְרוֹת בֵּית הַמֶּלֶךְ וְאֶת הַכֹּל לָקָח וַיִּקַּח אֶת כָּל מָגִנֵּי הַזָּהָב אֲשֶׁר עָשָׂה שְׁלֹמֹה (מלכים א יד:כה-כו). מכאן היה ברור שאף הכסא המלכותי שירש רחבעם מאביו, שלמה, נלקח על ידי שישק. במקצת כתבי היד של סדר עולם נקבע ששישק נקרא כך משום שהיה יושב ומחכה שימות שלמה כדי שיילחם ברחבעם ויבוז את אוצרותיו.[6] מדרש זה אינו מסביר כיצד השם "שישק" קשור לזה אך עניין זה מפורש במקום אחר. ר' שמואל בר נחמן, אמורא ארץ ישראלי בדור השלישי, קבע ששישק נקרא כך משום שבא בשקיקות על ישראל. ר' שמואל בר נחמן מוסיף אלמנט של הצדקה בשוד של שישק. לדעתו, שישק זהה עם פרעה שהיה חותנו של שלמה. שישק שדד את האוצרות כתשלום על כתובת בתו.[7]

במסע הנדודים של הכסא משישק ועד שהגיע לידי מלכי מדי ופרס נמצאו דרכים רבות אצל בעלי האגדה. לפי אסתר רבה, הכסא חזר ליהודה בימי אסא, נכד של

בחיבור *De Ceremoniis* שנתחבר במאה העשירית. ראה G. Brett, "The Automata in the Byzantine 'Throne of Solomon'", *Speculum*, 29 (1954), pp. 477-487. רבים מן המנגנונים מבוססים על המצאות של הירון המתמטיקאי שפעל באלכסנדריה בתחילת ספירת הנוצרים. השווה עוד J. Perles, "Thron und Circus des Königs Salomo", *MGWJ*, 21 (1872), pp. 122-139. וראה עוד ל' גינצבורג, אגדות היהודים, כסא שלמה, הערה 70.

4. מדרש אבא גוריון א.
5. מדרש פנים אחרים א וכן הוא בתרגום שני. אך בפנים אחרים א נוסף גם סיפור אחר על לקיחת הכסא ממצרים. ראה בהמשך. לניתוח המסורת בתרגום שני על תולדות הכסא ראה גינצבורג, אגדות היהודים, אסתר, הערה 13.
6. ראה ח' מיליקובסקי, סדר עולם, ירושלים: יד בן צבי, תשע"ג, א, עמ' 282, שינויי נוסחאות לשורות 21-22.
7. אסתר רבה א:יב, מהדורת תבורי־עצמון, עמ' 39.

רחבעם. וכך מספר בעל סדר עולם ש"בשנת חמש עשרה לאסא, בא זרח הכושי, והחזיר לאסא את כל הבזה אשר בזה שישק מלך מצרים מירושלם".[8] אמנם, בנצחונו של אסא על זרח הכושי נאמר "וַיַּבֹּזּוּ אֶת כָּל הֶעָרִים כִּי בִזָּה רַבָּה הָיְתָה בָהֶם: וְגַם אָהֳלֵי מִקְנֶה הִכּוּ וַיִּשְׁבּוּ צֹאן לָרֹב וּגְמַלִּים" (דברי הימים ב יד:יג-יד). אך בתיאור השלל לא נזכרו אוצרות זהב וכסף כלל. מיליקובסקי ציין שהרעיון שהשלל שלקח אסא מזרח כלל את הביזה של שישק מבוסס על הנאמר במלכים ובדברי הימים שאסא החזיר את קדשי אביו בית ה' (מלכים א טו:טו // דברי הימים ב טו:יח). מסמיכות הפסוקים למד בעל סדר עולם שאוצרות אלה הגיעו לאסא כחלק מן השלל שלקח ממלחמתו בזרח הכושי.[9] כיצד הגיעו האוצרות לידי זרח? אין לזה הסבר בסדר עולם, אך אסתר רבה מציין שזרח הכושי נלחם במצרים ולקח את האוצרות משם. אפשר שבעלי האגדה העריכו שזרח, שבא מכוש העומד לדרומה של מצרים, בוודאי כבש את מצרים לפני שהגיע לארץ ישראל.[10]

מדרש אבא גוריון מצא דרך אחרת להחזיר את הכסא ממצרים ליהודה, כמה דורות לפני יאשיהו. לדעתו, סנחריב, אחרי שכבש את מצרים, לקח את הכסא משם. אחרי שמלאך ה' הכה את מחנה אשור וסנחריב חזר לאשור (מלכים ב יט:לה-לו), נשאר הכסא לפני ירושלים וחזקיהו החזירו למקומו.

לפי אסתר רבה, הכסא נשאר בירושלים עד שנבוכדנצר כבש את העיר ולקח את הכסא לבבל. אך מדרש אבא גוריון מוסיף עוד נדודים לכסא. בימי יאשיהו נשבה הכסא שוב על ידי מלך מצרים, פרעה נכה (מלכים ב כג:כט-לה). שביית הכסא על ידי פרעה נכה משתלבת עם מדרש אחר על משמעות השם "נכה". בתרגום הארמי תורגם "נכה" במשמעות "נֵכֶה" – פרעה חגירא.[11] מדרש ויקרא רבה מביא מסורת שפרעה נהיה נֵכֶה בגלל הכסא: "פרעה נכה כיון שביקש לישב על הכסא של שלמה לא היה יודע מנהגיו, הכישו ארי ושברו".[12] ברור שהדרשן ידע שיש לכסא מנגנון מיוחד ואי־הכרת דרך פעילות המנגנון היא שגרמה לנכותו של פרעה נכה. לפי אבא גוריון, הכסא נשאר במצרים עד שכבש נבוכדנצר את מצרים ולקח אותו משם.

מדרש פנים אחרים ב מציג תמונה פשוטה יותר של תולדות הכסא. לפי מדרש

8. ח' מיליקובסקי, סדר עולם, ירושלים: יד בן צבי, א, יו:13-15, עמ' 269.
9. מיליקובסקי, שם, ב, עמ' 270-271.
10. יש מן ההיסטוריונים המעריכים שזרח הכושי היה נציב של מצרים באיזור של גרר (מ', "זרח הכושי", אנציקלופדיה מקראית, ב, ירושלים: מוסד ביאליק, תשל"ח, עמ' 941-942. אחרים סוברים שהוא היה מלך מצרים (ראה ש' ייבין, "משפחות ומפלגות בממלכת יהודה", תרביץ, יב [תשי"א], עמ' 248-249).
11. לוי גינצבורג, אגדות היהודים, שלמה, הערה 71.
12. ויקרא רבה, כ:א, עמ' תמב. הדרשה כולה מובאת בשם ר' יונתן בשם ר' יוסי הגלילי אבל הקטע על פרעה מובא בפתיחה "אמרו" (כך ברוב כתבי היד של ויקרא רבה [על פי המהדורה הסינאופטית של ח' מיליקובסקי ראה: http://www.biu.ac.il/js/midrash/VR/outfiles/ OUT20-01.htm]).

זה, הכסא נשאר בירושלים מימי שלמה עד שכבש נבוכדנצר את העיר והעלה את הכסא לבבל. מדרש זה רואה בשדידת הכסא על ידי נבוכנדצר, המסמלת בעיניו את ביטול ממלכת יהודה, עילה לנפילתו ולהעברת הכסא לשושן שבעילם.

> אמר הקדוש ברוך הוא כל ימים שהיה המלכות ביד בניי, הייתי מגלגל עמהם, זה עומד רשע, וזה עומד צדיק, זה לווה וזה פורע, עכשיו שניטלה מלכות מבניי, תחזור לבית אביה. עילם היה בכורו של שם, ובשביל ישראל נטלה מלכות מארפכשד שהן מבני בניו, ותחזור מלכות לעילם שהיתה שלו (ספרי דאגדתא על אסתר – מדרש פנים אחרים (בובר) נוסח ב פרשה א).

זאת אומרת, אחרי שנבוכדנצר סילק את כסא המלכות מעם ישראל, ביקש הקב"ה להחזיר את המלכות ליורשיו החוקיים. אברהם אבינו היה מצאצאיו של ארפכשד, הבן השלישי של שֵם. אם בטלה מלכות מצאצאיו של ארפכשד, תחזור המלכות לבן הבכור של שם שהוא עילם (בראשית י:כב). מדרש זה מכיר את המוטיב של מלך שנפגע בשעה שביקש לשבת על כסא שלמה אלא כאן המלך הוא נבוכדנצר. הרי, לדעת מדרש זה, נבוכדנצר הוא הראשון מאומות העולם שלקח את הכסא מארץ יהודה. המדרש אף מסמיך את הרעיון שנבוכדנצר נפל מן הכסא בהסתמכו על הפסוק "אֵיךְ נָפַלְתָּ מִשָּׁמַיִם הֵילֵל בֶּן שָׁחַר" (ישעיהו יד:יב): וכי משמים נפל, אלא שבקש לישב על הכסא של מי שנתנה לו חכמה מן השמים.[13]

השאלה השנייה שעלתה כאן היא מדוע זכה אחשורוש הרשע לשבת על כסא שלמה? בעלי האגדה הציגו את השאלה הזאת כשאלה שהציגה כנסת ישראל לפני הקב"ה: "בשעה שבקש אחשורוש לישב על כסא שלמה, אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא, רבש"ע 'אל תנבל כסא כבודך'" (ישעיהו יד:כא).[14] אגב, ברור שהדרשן חושב על הכסא לא רק ככסאו הפיזי של שלמה אלא כ"כסא ה'" (פנים אחרים ב). אין אנו מוצאים את תשובת הקב"ה לכנסת ישראל אבל תשובת המדרש היא שאחשורוש באמת לא זכה לשבת על כסא שלמה. המדרשים מציינים ש"ביקש [אחשורוש] לישב עליו ולא יכול",[15] מבלי להסביר מדוע הוא לא יכול.

אסתר רבה מציג גישה מציאותית לחוסר יכולתו של אחשורוש לשבת על כסא שלמה – אף על פי שהיא לא נראית ריאלית. לפי אסתר רבה, יועציו מנעו ממנו מלשבת על הכסא משום שכסא זה נועד רק למי ששולט בכל העולם ואחשורוש אינו כזה.[16] מדרש זה מציין בפירוש שנבוכדנצר ישב על הכסא (אף על פי שהיה רשע!) וכן

13. יש במדרש זה קצת תסבוכת. הוא מביא, בשם 'יש אומרים', את הרעיון שפרעה נכה נפגע מן הכסא אבל לא תיאר כיצד הכסא הגיע לפרעה נכה. באבא גוריון מופיעים שני המדרשים: פרעה נכה נפגע ונבוכדנצר נפגע אף הוא.
14. אבא גוריון א, פנים אחרים א.
15. אבא גוריון, שם. פנים אחרים א לא העתיק את המדרש בשלמותו.
16. אסתר רבה א:יב, עמ' 40, שורות 117-118, 149. המדרש אינו מתייחס לשאלה אם שלמה או

כורש ישב עליו כי הם משלו בכל העולם. אחשורוש מלך רק על חצי המלכות שהרי לא היה לו להציע לאסתר יותר מזה. הצד השווה שבשתי הגישות הוא שאחשורוש לא היה יכול לשבת על כסא שלמה ונאלץ לעשות כסא מלכותי חדש. תפישה זאת פותרת קושי מקראי: מדוע אחשורוש לא עשה משתה מיד עם כניסתו למלכות? תשובת הדרשן היא שעשיית הכסא נמשכה שלוש שנים ולכן, כשבתו על הכסא עשה משתה.

לרעיון שאחשורוש לא ישב על כסא שלמה אלא על כסא שהוא עשה נמצא סימוכין במקרא. מדרש אסתר רבה מציין שבביטוי "כסא מלכתו" המלה "מלכתו" כתובה בכתיב חסר (במסורת המקובלת כתוב "מלכותו") כך שאפשר לקרוא את המלה "מלכתו – מלאכתו". הכסא הוא מעשה ידיו ולא כסאו של שלמה. הרעיון שאחשורוש ישב על כסא שהוא עצמו עשה מצוי גם באבא גוריון אך אין שם איזכור של המלה "מלכתו". ייתכן שמדרש זה דרש את המלה "כשבת" במשמעות של "כאילו ישב". זאת אומרת, אחשורוש היה נראה כיושב על כסא המלכות של שלמה אך באמת לא ישב עליו אלא על כסא מעשה ידיו.

שאר מלכי יהודה שלטו בכל העולם. לרשימת המושלים בכל העולם לפי בעלי האגדה ראה גינצבורג, אגדות היהודים, נמרוד, הערה 82.

צדקה ותפילה בבית הכנסת האשכנזי:
ה"יזכור" בימי הביניים

יהודא גלינסקי

לרבקה, שתמיד עשתה מעל ומעבר,
בחכמה ובכישרון רב, עבור הצלחת המחלקה.

קריאה במחקר על נושא הזכרת נשמות – ה"יזכור" – באשכנז בימי הביניים נותנת תמונה לא מדויקת של מנהגים אלו. עיון במקורות הקדומים מארץ הריינוס ומצרפת וגם ממזרח לגרמניה, האזור הקרוי "אוסטרייך", מעלה הבחנה ברורה **בין שלושה טיפוסים** של "הזכרת נשמות", ואף כי יש הרבה מן המשותף לכולם, הרי לכל אחד מהם ייחוד משלו. במאמר קצר זה אבקש להציג את המקורות העיקריים המלמדים אותנו על המנהגים השונים, הקשורים כולם לנתינת צדקה ולתפילה בעד המתים, שהתקיימו בבית הכנסת האשכנזי במועדים שונים במהלך השנה.[1]

א. הזכרת נשמות

מתוך מקורות רבים מן המאה ה-13 עולה שהיה נוהג רוֹוַח שלפני מותם, בני אדם היו

1. עיסוקי בנושא זה, ראשיתו כאשר השתתפתי במפגש של ה-Orthodox Forum שעל יד ישיבה־אוניברסיטה במרץ 2008. מאז פורסם מחקרו החשוב של יצחק (אריק) זימר, "מנהג 'מתנת יד' ו'הזכרת נשמות'", בתוך יוסף הקר וירון הראל (עורכים), לא יסור שבט מיהודה: הנהגה, רבנות וקהילה בתולדות ישראל: מחקרים מוגשים לפרופ' שמעון שוורצפוקס, ירושלים תשע"א, עמ' 71 87. למדתי הרבה מדבריו, אף כי אני והוא מתמקדים כל אחד בנושא אחר. עיקר עניינו היה בהתפתחויות שחלו במנהגים של "מתנת יד" והזכרת נשמות באשכנז המאוחרת, ובעיקר השוני שבין מנהג אוסטרייך למנהג ריינוס. לעומת זאת רצוני לתאר ולהגדיר את המנהגים האשכנזיים הקדומים הכלולים תחת הכותרת הרחבה "הזכרת נשמות" ולהראות שקיימים לכל הפחות שלושה טיפוסים שונים מימי הביניים למה שאנו מכנים היום "יזכור". מלבד מחקרו האחרון של זימר להלן מחקרים עיקריים בנושא הזכרת נשמות: I. Levi, "La commémoration des morts dans le judaïsme", *Revue des études juives* 29 (1894), pp. 43-60, S. Salfeld, *Das Martyrologium des Nürenburger Memorbuches* (Berlin, 1898), especially IX-XI; S. B. Freehoff, "Hazkarath Neshamoth", *Hebrew Union College Annual* 36 (1965), pp. 179-189; ש' גליק, אור לאבל, ירושלים תשנ"א, עמ' 133 147. זהו ניסיון ראשוני בגיבוש הבנותיי בדפוס וכוונתי לחזור ולדון בו בעתיד.

מפרישים לגבאֵי הקהילה סכום כסף או שווה כסף לצורכי מצווה, כלומר לצדקה ועוד. בהרבה מן המקורות מדובר בתרומה כשהנפטר היה על ערש דווי. מכמה מקורות עולה שהנפטרים היו מפרסמים דעתם טרם מותם לקרוביהם ולחבריהם על סוג התרומה שיש לתת מתוך נכסיהם לאחר מותם.[2] במקרה שלא היה באפשרותו של הנפטר להכין עצמו לפני פטירתו מסיבה כלשהי כמו מוות בטרם עת או מחוסר אמצעים כספיים, התגייסו עבורו קרובי משפחתו ואף חבריו הקרובים לאחר מותו ותרמו עבורו.[3]

ומה קיבל הנפטר ב"תמורה" לתרומתו? בראש ובראשונה הנדבה עצמה, נתינת הצדקה, הקנתה לו זכויות. ניסח זאת יפה ר' יצחק אור זרוע בספרו: "כי היכי דתהוי לי' כפרה והלך צדקתו לפניו".[4] כלומר, התרומה שימשה כפרה על חטאים שעשה

2. ראו לדוגמה ארבעה מקורות אלו: א. "אלופינו הר' יעקב ושאר קהל לינפ"ורק ששאלת על מרת מימונא שהיתה [מוטלת] על ערש דוי וצותה מחמת מיתה להוסיף על צלוחית שמן הדולק בבית הכנסת שנתנה כבר לזכר נשמת בתה להיות דולק בשעת התפלה ואמרה שלאחר מותה יש לעשות כל כך שתהא דולקת בוקר וערב שלא תכבה וגם צותה" (שו"ת מהר"ם מרוטנברג חלק ד [דפוס פראג] סימן תתקצח); ב. "נחנו חתומי מטה הוברנו להיות מקבלי טענות מראובן ואלמנה אחת שכך הי' מעשה שראובן חלה וכדקציר ורמי על ערס' אמר לזוגתו הנה חולתי בוא ונעשה בינינו תנאי שיועיל לנשמתינו והתנו ביניהם שאם ימות ראובן קודם לזוגתו שתתן היא ג' זקוקים כסף צרוף ובגדיו לצדה בכל מקום שירצה ויבאר לתתם ונתרצית היא בדבר והיא אמרה לבעלה גם אתה תתרצה לי לתת ו' זקוקי' ובגדי עבור נשמתי אם ח"ו אמות תחלה קודם שתמות לכל מקום שארצה ונתרצה לה" (שו"ת מהר"מ דפוס ברלין, תרנ"א [בלאך], כ"י אמשטרדם [כעת כ"י טורונטו 12] סימן לג [עמ' 156]); ג. "ראובן מת ואחרי פטירתו אמרה זוגתו האלמנה ואמה: ראובן הניח ס"ת ותפלות שלו הגדולה והטובה לצדקה לזכר נשמתו ויבררו הקהל אם ירצו הס"ת יזכירו נשמתו עם שאר נשמות ואם ירצו בתפלות יתננה להם ע"מ שיתפללו בה בקביעות י' שנים ואמרו הקהל חפצים בהתפלות. אמרה האלמנה ואמה לא כי אלא חפצינו שלא תתפללו בשום תפלות אחרות אלא בזו עשר שנים" (שו"ת מהר"מ דפוס ברלין, תרנ"א [בלאך] סימן שעא (עמ' 293); ד. "מעשה באחד שנתן מקצת נכסיו לצדקה בעת מותו לימים ירדו קרוביו מנכסיהם והיו רבותי שבביה"ם נוחם עדן אומרים שיש ליתן אותה צדקה לקרוביו שירדו מנכסיהם... ואין נראה בעיני אני המחבר דאדרבה אומדן דעתי' שאפי' אם הי' יודע שעתידים לירד מנכסיהם הוה יהיב צדקתו לעניים דמידי הוא טעמא דיהיב אלא כי היכי דתהוי לי' כפרה והלך צדקתו לפניו והשתא דקרוביו עשירי' ימנע מלעשו' כפרה לנפשו וימתין עד שירדו קרוביו מנכסיהם ועד התם יהא נידון אלא ודאי הואיל ובהאי שעתא עשירים הוו אין להם באותה צדקה אלא כשאר עניים" (ספר אור זרוע ח"א – הלכות צדקה [א-ל] סימן ח).

3. לדוגמה: "על ר' מרדכי שפסק לתן י' דינר לצדקה להזכיר נשמת אמו בריזבורק – ושוב כשנודע לו שהיא בעצמה נתנה לצדקה להזכיר נשמתה חזר בו ואמר אלו הייתי יודע לא הייתי נודר נ"ל דאינו יכול לחזור בו דנדר בסתם בלא תנאי אף אם בלבו לא הי' כך דברי' שבלב אינם דברי' בכה"ג ויתן י' דינרי' להזכיר נשמתה" (שו"ת מהר"ם מרוטנברג חלק ד [דפוס פראג] סימן שמב).

4. דבריו מובאים לעיל, הערה 2, מקור ד.

במקום קרבן והקנתה לו זכויות להגנה מְדינהּ של גיהנום.[5] אזכורו של הפסוק "והלך לפניך צדקך כבוד ה' יאספך" (ישעיהו נח, ח), נועד לבטא את הרעיון שהצדקה שנותן הנפטר הולכת לפניו במסעו האחרון מן העולם הזה לעולם הבא.[6] אולם נדמה שעבור התורם חשיבותה של התרומה לצדקה **של הקהילה** הייתה גם בכך שהיא זיכתה את הנפטר בתפילה שנאמרה בבית הכנסת מפי שליח הציבור, כלומר סגולה מיוחדת במינה: תפילה של הקהילה כולה לעילוי נשמתו.

אולם, לא ברור די הצורך מתי התקיימה התפילה הציבורית הזאת: בשבת, ביום כיפור, בחג, או בימי חול? כמו כן, לא ברור כמה שנים לאחר הפטירה המשיכו לאומרה בציבור. האם תפילה זו נאמרה רק במהלך השנה הראשונה או גם שנים לאחר הפטירה? למיטב ידיעתי, אין בידינו די מידע ממקורות מימי הביניים המאפשר לנו להשיב לשאלות אלו כראוי. אולם יש לנו שני מקורות – אחד מתחילת המאה ה-12 ואחד מסוף המאה ה-13, היכולים להסיר במקצת את הערפל. במחזור ויטרי שכתב ר' שמחה מויטרי, תלמיד רש"י, בתחילת המאה ה-12 מוצאים אנו הוראה לשליח הציבור להזכיר נשמות בסדר תפילות שבת לאחר קריאת התורה ולפני

5. לדוגמה: א. בבלי סוכה מט ע"ב – "אמר רבי אלעזר: גדול העושה צדקה יותר מכל הקרבנות, שנאמר עשה צדקה ומשפט נבחר לה' מזבח"; בבלי בבא בתרא ט ע"א – "וא"ר אלעזר: בזמן שבהמ"ק קיים, אדם שוקל שקלו ומתכפר לו, עכשיו שאין בהמ"ק קיים, אם עושין צדקה מוטב, ואם לאו באין עובדי כוכבים ונוטלין בזרוע, ואעפ"כ נחשב להן לצדקה"; ב. בבלי גיטין ז ע"א – "תנא דבי ר' ישמעאל: כל הגוזז מנכסיו ועושה מהן צדקה ניצל מדינה של גיהנם. משל לשתי רחילות שהיו עוברות במים, אחת גזוזה ואחת אינה גזוזה, גזוזה עברה, ושאינה גזוזה לא עברה"; ג. אבות דרבי נתן נוסחא א פרק ד – "פעם אחת היה רבן יוחנן בן זכאי יוצא מירושלים והיה ר' יהושע הולך אחריו וראו בית המקדש חרב אמר ר' יהושע אוי לנו על זה שהוא חרב מקום שמכפרים בו עונותיהם של ישראל. א"ל בני אל ירע לך יש לנו כפרה אחת שהיא כמותה ואיזה זה גמילות חסדים שנאמר כי חסד חפצתי ולא זבח (הושע ו, ו). שכן מצינו בדניאל איש חמודות שהיה מתעסק בגמילות חסדים".

6. ראו לדוגמה מקורות אלו: א. תוספתא פאה (ליברמן) ד, יח – "מעשה במונבז המלך שעמד ובִיזבז אוצרותיו בשני בצרות שלחו לו (אבותיו) אחיו אבותיך גנזו אוצרות והוסיפו על של אבותם ואתה עמדת ובזבזת את כל אוצרותיך שלך ושל אבותיך אמ' להם אבותי גנזו אוצרו' למטה ואני גנזתי למעלה שנ' אמת מארץ תצמח אבותי גנזו אוצרות מקום שהיד שולטת בו ואני גנזתי מקום שאין היד שולטת בו שנ' צדק ומשפט מכון כסאך וגו' אבותי גנזו אוצרות שאין עושין פירות ואני גנזתי אוצרות שעושין פירות שנ' אמרו צדיק כי טוב וגו' אבותי גנזו אוצרות ממון ואני גנזתי אוצרות על נפשות שנ' פרי צדיק עץ חיים ולוקח נפש' וגו' אבותי גנזו אוצרות לאחרים ואני גנזתי לעצמי שנ' ולך תהי הצדקה וגו' אבותי גנזו אוצרות בעולם הזה ואני גנזתי לעצמי לעולם הבא שנ' והלך לפניך צדקיך"; ב. בבלי כתובות סז ע"ב – "כי קא ניחא נפשיה (מר עוקבא), אמר: אייתו לי חושבנאי דצדקה, אשכח דהוה כתיב ביה שבעת אלפי דינרי סיאנקי, אמר: זוודאי קלילי ואורחא רחיקתא, קם בזבזיה לפלגיה ממוניה". להבדל האפשרי בין גישת הבבלי לזו של הירושלמי בנושא זה ראו Alyssa M. Gray, "Redemptive Almsgiving and the Rabbis of Late Antiquity", *Jewish Studies Quarterly* 18 (2011), pp. 144-184.

תפילת מוסף, כשספר התורה היה מונח על הבימה:[7] "וזוכר את המתים שהניחו שום דבר בקהל ושהניחו אחרים בשבילם".[8] מכאן, אנו למדים שהמועד לתפילה המיוחדת להזכרת הנשמות היה בשבת. כמובן, מתוך דברים קצרים אלו לא ניתן ללמוד לכמה תפילות כאלה זכו הנפטר או הנפטרת עבור תרומתם, ולמשך כמה שנים. אולם ייתכן שבשנה הראשונה הייתה התפילה בכל שבת ושבת,[9] ולאחר גמר י"ב חודש אמרו אותה רק בשבת הסמוכה ליום הפטירה. כיוצא בזה היה המנהג האשכנזי הקדום לומר הזכרת נשמות ותפילת אב הרחמים לנשמות הקדושים רק בשבתות הסמוכות למאורעות מסעי הצלב.[10]

עוד נקודה שראוי להדגיש מתיאורו הקצר של ר' שמחה היא, שמנהג הזכרת נשמות במקורו כלל לא היה קשור לזיכרון הקדושים שנהרגו בגזרות תתנ"ו. שלא כמקובל במחקר,[11] אין הם נזכרים כלל לא בדבריו וגם לא בנוסח המורחב

7. על חשיבותה של הבימה כתחליף למזבח, כאשר מונח עליו ספר תורה, ראו י' בלידשטין, "מהמזבח לבימה: לגלגולן של הקפות" בתוך: זכר דבר לעבדך – אסופת מאמרים לזכר דב רפל, בעריכת שמואל גליק, ירושלים תשס"ז, עמ' 361–388.

8. על הוורסיה המקורית ראו מחזור ויטרי, סדר שבת, מהדורת א' גולדשמידט, ירושלים תשס"ה, כרך א, עמ' רפח, בקטע המודגש במהדורה זו. מה שאינו מודגש שם הוא הוורסיה המורחבת וכפי שהדפיס הורוביץ.

9. ההצעה הזאת בנויה על דברים הכתובים בספר חסידים (הציטוטים מספר חסידים כאן ובהמשך הם על פי דפוס בולוניה מהדורת ראובן מרגליות, ירושלים תשי"ז, ובסוגריים מרובעים הפניתי למקור המקביל במהדורת ויסטינצקי, ברלין תרנ"א): א. "הנהנה מן המעות שהניחו לזכר נשמת המתים, בתוך שנה לפטירתו צריכים הנהנים ממנו, לומר והוא רחום יכפר עון בזאת ההנאה שאני נהנה על אודות פלוני ב"ר פלוני, וחטאתו תכופר, ונפשו בטוב (תלין) [תנוח, נ' ברלין] על גורל הצדיקים, בטוב שמטיבים לו בעדו, ורוחו תרגיע בחלק הטובים. ואח"כ יאמר והוא רחום יכפר. ולנקבה יאמר בלשון נקבה, ואם הוא ואבני ביתו נהנים, יאמר בהנאה שמהנים אותנו בעד נפש פלוני" (ספר חסידים, סימן רמב [סימן שנז]); ב. "הנותנים אל החיים בעד המתים צריכים להודיע כדי שיתפללו על המתים... ועל שכבר מתו וכבר עברו י"ב חודש צריך להתפלל עליהם בכל חודש וחודש, כי מהפכים אש של גיהנם שנא' (ישעי' סו, כג) והיה מדי חדש בחדשו ומדי שבת בשבתו יבוא כל בשר, וכתיב (שם, כד) ואשם לא תכבה, הרי בכל חודש וחודש מהפכים בו. ולפני יום טוב ושבת ואחריו אותן שלא שמרו שבת ויום טוב כהוגן" (ספר חסידים, סימן רמא [סימן שנו]).

10. ראו הציטוט המובא אצל א"א אורבך, ספר ערוגת הבשם, חלק רביעי – מבוא ומפתחות, ירושלים תשכ"ג, עמ' 49, מתוך כ"י פרמא 655: "תיקנו חכמ[י] ישר' ז"ל להזכיר בשבתות שבין פסח לעצרת נשמות הקדושים שקידשו השם". וראו י"מ אלבוגן, התפילה בישראל בהתפתחותה ההיסטורית, תל אביב תשל"ב, עמ' 151. ואף כי לאחרונה יצאו עוררים על תארוך טקסט זה למאה ה-12, הרי עדיין הוא חשוב לתיאור המנהג בימי הביניים. ראו ש' עמנואל, "חשבון הלוח וחשבון הקץ: פולמוס יהודי־נוצרי בשנת 1100", ציון, סג (תשנ"ח), עמ' 152, הערה 41; א' קנרפוגל, "על נוסחה ומקורה של תפילת אב הרחמים", ישורון, כז (תשע"ב), עמ' תתעא-תתעח.

11. למשל אלבוגן, שם; פריהוף במאמרו (לעיל הערה 2) וגליק בספרו (שם), עמ' 137-139.

שבכתב יד של הספרייה הבריטית, שהיה המקור לנוסח הדפוס שההדיר ש' הורוביץ.[12]

מקור חשוב אחר הוא הממרבוך (Memorbuch) – ספר הזכרון של קהילת נירנברג (Nürnberg), שנמצא עדיין בכתב יד וכעת בידיו של בעלים פרטיים,[13] אלא שחלקים ממנו פורסמו על ידי סלפלד (Salfeld).[14] הנה קטע מאחד העמודים מתוך הספר:

ר' שמשון בר' אשר הניח ספר תורה וחומש ושני חיצי מחזורים
ושני כוסות של כסף לעשות בהם קידוש והבדלה בבית הכנסת
ועשרה ליט' עבור יין לקידוש והבדלה ולברית מילה' ועשרים
ליט' ללימוד נערים' ושנים עשר ליט' לעניים וז' ליט' וחיצי עבור
שמן להדליק בבית הכנסת' וה' ליט' לחולים וג' ליט' לבית
הקברות' והתפילות לפני החזן" ר' עזריא' בן החבר אלעזר
הנהרג הניח ספר תורה לקהל" מרת אסתר הבחורה בת ר' שמוא'
הכהן ב' ליט' עבור נרות להדליק בראש השנה' וליט' לבית הכנס'
ליט' לבית הקברות וליט' ללימוד נערים וליט' לחולים" מרת
רבקה בת ר' יעקב הלוי ליט' לעמילי תורה שעל הבית"
מאיר בר' חלפתא ס' הלי' לבית הקברות" עזריה בת ר'

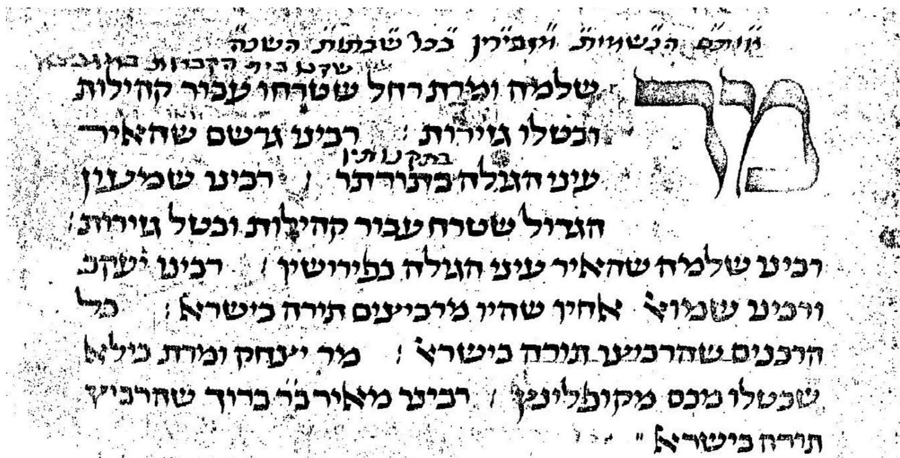
החלק הקדום של הספר כולל רשימת נפטרים מסוף המאה ה-13 ותיאור קצר של תרומתם לקהל. שני דברים ניתן ללמוד מהעיון בחלק זה:

1. מרשימת השמות עולה שרוב התרומות ניתנו על ידי הנפטר או הנפטרת **לפני** מותם, ומיעוטן ניתן על ידי אחרים עבורם. כלומר, יש בידינו מידע כמותי שמאשש את מה שהעלינו מהמקורות הרבניים שהזכרנו לעיל. ראוי לציין, שאלו שנהרגו על קידוש השם זכו להיכנס לרשימת הקהילה אף מבלי שתרמו.
2. נוסח התפילה של הזכרת נשמות: "יִזְכּוֹר ה' נִשְׁמַת פלוני בן פלוני כמו שזוכר נשמות אברהם יצחק ויעקב, עֲבוּר **שהניח כך וכך לבית הקברות**... הוא [= הקב"ה] יזכרהו עם הצדיקים בְּגַן עֵדֶן אָמֵן".

12. מחזור ויטרי, מהדורת ש' הורוביץ, נירנברג 1923, עמ' 173.
13. לפנים Mainz 19 Anonymous IR.
14. S. Salfeld, *Das Martyrologium des Nürenburger Memorbuches*, Berlin 1898. למחקר האחרון המבוסס על מקור חשוב זה ולתיאור הספר וסקירת המחקר שנעשתה עליו ראו Elisheva Baumgarten, *Practicing Piety in Medieval Ashkenaz*, Pennsylvania 2014, pp. 103-137. כמו כן, הקורא יוכל למצוא שם דיונים תיאורטיים חשובים למהותה של ה"הזכרה" באירופה בימי הביניים.

מנוסח זה ומרשימת השמות שמופיעה בו ניתן לראות כיצד תפילת "הזכרת הנשמות" קשורה קשר הדוק בנתינת הצדקה שתרמו הנפטר או הנפטרת בתרומה לקהילה. כלומר, בלי תרומה הנרשמת על שמו אין הנפטר זוכה לתפילת הציבור המיוחדת.

ואולם, לא למדנו מהממרבוך הרבה על מועד אמירת התפילה. אף אם נניח שמדובר היה בשבת, כנזכר במחזור ויטרי, לא ברור מה הקריאו מתוך הרשימה: האם הקריאו את כל השמות בכל שבתות השנה בתפילה לזכרם? רק את שמות אלו שנפטרו במהלך השנה, או רק את אלו שיום השנה לפטירתם חל באותו שבוע? אולם אף שאין לנו מידע מוצק מתוך הממרבוך על עיתוי אמירת הזכרת נשמות, נדמה שרמז יש בו. אם מעיינים בהזכרת נשמותיהם של גדולי האומה והקהילה בתורה ובצורכי ציבור, כמו ר' גרשום, ר' שמעון הגדול ורש"י, מוצאים הוראה קצרה: "אותם הנשמות מזכירין **בכל** שבתות השנה".



אותם הנשמות מזכירין בכל שבתות השנה
מר שלמה ומרת רחל שטרחו עבור קהילות
ובטלו גזירות ; רבינו גרשם שהאיר
עיני הגולה בתורתו ; רבינו שמעון
הגדול שטרח עבור קהילות ובטל גזירות ;
רבינו שלמה שהאיר עיני הגולה בפירושיו ; רבינו יעקב
ורבינו שמואל אחיו שהיו מרביצים תורה בישראל ; כל
הרבנים שהרביצו תורה בישראל ; מר יצחק ומרת בילא
שבטלו מכס מקובלינץ ; רבינו מאיר בר' ברוך שהרביץ
תורה בישראל "

אם כן, רק יחידי סגולה אלו זכו שיזכירו את נשמותיהם בכל שבת ושבת, אבל שאר השמות המופיעים בספר ככל הנראה לא הוזכרו בכל השבתות אלא רק בשבתות מיוחדות או במועדים מיוחדים כמו ביום כיפור.[15]

15. בשני מקורות המאוחרים למחזור ויטרי – אחד מבוהמיה שבמזרח ואחד מצפון צרפת – ניתן להסיק שהיו קהילות שקראו את רשימת השמות ולאחר מכן הייתה המגבית. בספרו של ר' יצחק אור זרוע שנכתב במחצית המאה ה-13 כתוב בח"א, הלכות צדקה, סימן י: "אותם בני הישובים שבאים לקהלה בר"ה ויוה"כ **ומזכירין נשמות ונודרים צדקה** הואיל וחק קבוע הוא בכל המקומות **שמזכירים נשמות ונודרים צדקה**". ניסוח דומה לזה נמצא בספר שנכתב מעט אחריו בצרפת מתלמיד של ר' יחיאל מפריס, ספר המחכים, מהדורת פריימאנן, קרקא תרמ"ט, ד"ה יום כיפור: "ומפטיר בישעיה סולו סולו **ומזכירין המתים לברכה ופוסקין צדקה ברבים**".

אם כן, "הזכרת נשמות" הוא מנהג של בני אדם התורמים או המייעדים צדקה לקהילה לפני מותם כדי שהציבור יתפללו למען נשמתם. אם מסיבה כלשהי נבצר מהם לעשות כן, משפחתם או ידידיהם תרמו עבורם לאחר מותם. ההתרמה התקיימה אמנם רחוק מבית הכנסת, אבל המניע להתרמה היה סגולתה המיוחדת של תפילת הציבור לאחר הקריאה בתורה, כאשר ספר התורה מונח על הבימה, שהתקיימה לכל הפחות בשבת בקרב הציבור בבית הכנסת.

ב. פוסקין צדקה לחיים ולמתים

המנהג השני הוא מגבית שמתקיימת בבית הכנסת. כדי להבין את המנהג הזה הקשור לנשמות המתים יש לפתוח במנהג המקביל לו הקשור לחיים בלבד. באשכנז הקדומה, בארץ הריינוס, היו לכל אורך ימי הביניים שני סוגי מגביות שהתקיימו בחגי השנה: בשלושת הרגלים הייתה מגבית הקרויה "מתנת יד",[16] וביום הכיפורים – "פוסקין צדקה לחיים ולמתים", והתורמים תרמו גם עבור אלו שכבר נפטרו.[17] מנהג "מתנת יד" התקיים בשמיני עצרת, ביום האחרון של חג הפסח וביום השני של שבועות, כאשר קראו את פרשת "כל הבכור" בדברים טו-טז. בתוך פרשה זו מובאים הפסוקים על הבאת קרבן חגיגה (דברים טז):

(טז) שָׁלוֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָל זְכוּרְךָ אֶת פְּנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחָר בְּחַג הַמַּצּוֹת וּבְחַג הַשָּׁבֻעוֹת וּבְחַג הַסֻּכּוֹת **וְלֹא יֵרָאֶה אֶת פְּנֵי ה' רֵיקָם**: (יז) **אִישׁ כְּמַתְּנַת יָדוֹ כְּבִרְכַּת ה' אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר נָתַן לָךְ**.

מתוך שני מקורות אשכנזיים קדומים – מעשה הגאונים ומחזור ויטרי – עולה שכבר במחצית השנייה של המאה ה-11 היה נהוג לעשות מגבית מיוחדת לצדקה,[18] ויש לנו מקורות מן המאה ה-12 וה-13 – כמעט כולם קשורים למחזור ויטרי ולהוספות עליו – ולפיהם נמשך המנהג גם באותן שנים.[19] יש חשיבות מיוחדת למקור הספרותי

16. להרחבה על מנהג זה ראו מחקרו של זימר הנזכר לעיל, הערה 2.
17. במזרח גרמניה, במנהג המכונה "אוסטרייך", במקום המנהג של "מתנת יד" רָווח מנהג "יזכור". וראו באריכות אצל זימר.
18. ראו הניסוח המופיע במעשה הגאונים, מהדורת עפשטיין-פריימן, ברלין תר"ע, סימן נב עמ' 41. המובאה להלן, בגוף המאמר. ולשון מחזור ויטרי, הלכות פסח (שביעי של פסח), מהדורת גולדשמידט, כרך ב' עמ' תפא: "ונאה להם לישראל לפסוק נדבתם בכל הרגלים בפרשת כל הבכור. מתוך האמור בה **איש כמתנת ידו כברכת י"י אלהיך אשר נתן לך** [כך נזרקה מפי האשל רב סגן לוייה]" הכוונה לר' יצחק הלוי, רבו של רש"י בוורמייזא.
19. מחזור ויטרי (סדר שבועות), שם, עמ' תקעד: "קראו מגילת רות. קורא הנער קדיש. בלא תתקבל. ומוציאין שתי תורות. וקורין כל הבכור... **ופוסקים צדקה ברבים על החיים לבדם"**. בתוספת לספר המקורי כתוב: "מפני שקראו היום (דברים טז) איש כמתנת ידו. וגו'. **וכן מנהג בכל יום אחרון של רגלים שקורין פרשה זו לפסוק צדקה על החיים לבדם ולא על מתים**

הקדום ביותר – מעשה הגאונים, שכֵן ממנו עולה שבד בבד עם ההבטחה לתת צדקה ניתנת ברכה ציבורית מאת נציגי הקהילה, כלשונם: "**וצדקה בירכו** ביום השמיני משום שכל זמן שקורין 'כל הבכור' **מברכין צדקה** מפני טעם 'לא יֵרָאוּ פָּנַי ריקם'".[20]

בממרבוך מנירנברג ניתן למצוא נוסח "מי שבירך" עבור מתנת יד המיועד לכלל הציבור,[21] אבל בהחלט ייתכן, וכפי שהסיק יצחק זימר במאמרו לגבי ימי הביניים המאוחרים, על פי דברי המהרי"ל, שכבר אז מלבד הברכה הכללית הייתה גם ברכה פרטית מפי נציג הציבור: שליח הציבור או התלמיד חכם ("הגדול") של הקהילה, בירך כל אדם ואדם שהבטיח לתרום.[22] את המקור הקדום ביותר לנוסח כזה מצא זימר אצל ר' שמואל מאולמא בספר מנהגים ממחצית המאה ה-15:[23]

> מי שבירך אבותינו אברהם, יצחק ויעקב הוא יברך פלוני בר פלוני שיתן מתנת יד לכבוד המקום ולכבוד הרגל בשכר זה המקום ישמרהו ויצילהו מכל צרה וצוקה עם כל ישראל, אמן.

תיעוד ל"מי שבירך" אישי נמצא כבר כמאה שנה קודם לכן, במאה ה-14, בתוך ספר שהודפס תחת השם "ספר המנהגים דבי מהר"ם ב"ר ברוך מרוטנבורג". ושם כתוב:[24]

> מנהג שבכל יומי' (!) אחרונים של רגלים בעוד החזן יושב על המגדל והס"ת בידו קודם אשרי, **הגדול שבעיר** לוקח חפץ [ו]ספר בידו **והולך מזה לזה ומבורך כל העם, אחד ואחד בפני עצמו, בעבור שיתן נדר לכבוד המקום ולכבוד הרגל**.

כאמור, ייתכן שכבר במאות ה-11 וה-12 היה מנהג דומה, ומסיבה פשוטה: בלי תמורה של ממש אין כמעט מוטיבציה לתרום,[25] שכן קשה לראות בברכה כללית עבור כל הקהילה כדי לספק למוטיבציה הנדרשת.

שלא להצטער עליהם. דכת' בהו ברגלים (דברים טז) (והייתם) [והיית] אך שמח. וכן מנהג בארץ אשכנז שאין פוסקין צדקה על המתים בג' רגלים אלא ביום הכיפורים בלבד". וראו בדברי התוספת במחזור ויטרי (סדר סוכות ושמיני עצרת), שם, כרך ג' עמ' תתקמא: "**היום פוסקין צדקה לעניים ברבים.** שהרי המפטיר בנביא והמלך וכל ישראל עמו זובחים זבח לפני י"י והקורא הכריז לא תקפץ את ידך. פתח תפתח. ובכל הרגלים אתה מוצא פיסוק צדקה ביום קרות איש כמתנת ידו". על המנהג בתקופות מאוחרות יותר ראו בהרחבה במאמרו של זימר, לעיל, הערה 2.

20. למיקום הציטוט בספר ראו לעיל, הערה 18.
21. "מי שבירך אברהם ויצחק ויעקב הוא יברך את כל הקהל הזה שמתנדבים לתת צדקה ושמשכימים ומעריבים לבית התפילה, המקום ישמע תפילתם ויקבל צדקותם ויצילם ויוציאם מכל צרה וצרה עם כל ישראל ונאמר אמן".
22. זימר (לעיל, הערה 2), עמ' 73–74.
23. שם, עמ' 74 הערה 13, מתוך כתב יד בית הדין בלונדון 28.
24. ספר המנהגים דבי מהר"ם ב"ר ברוך מרוטנבורג, מהדורת י"ש אלפנביין, ניו יורק תפריח (תרצ"ח), עמ' 28, אצל זימר (לעיל, הערה 2), עמ' 71.
25. בעניין זה ראו ספר חסידים סימן תתרמח [תתקי"ז]: "או שיודע עניים צדיקים וצריכים,

ריטואל זה של התרמה בבית הכנסת במועדי השנה חשוב לא רק משום שהייתה בו תרומה קבועה לצורכי העניים ולשאר צרכי בני הקהילה לפני החורף (בחג הסוכות) ולפני הקיץ (בחג הפסח), אלא גם כדי להבין את המניעים האפשריים לנתינה של התורמים. ניתן להניח שעבור המלומדים מבין חברי הקהילה נתינת הצדקה הייתה במקום הבאת קרבן החגיגה ברגלים, שזהו כאמור נושא הקריאה מספר דברים. לשון הספרי שם הוא "ולא יֵרָאו פנֵי ה' ריקם – מן הצדקה", וכפי שהסביר אחד מפרשני הספרי: "דגדול שכר צדקה שרואה בה פני שכינה, שנאמר אני בצדק אחזה פניך".[26] אבל עבור הצבור הרחב ניתן לשער שהמניע העיקרי היה קבלת הברכה מאת נציג הציבור ואולי גם הרצון להבליט את מעמדו בציבור בזמן שכל בני הקהילה – אנשים, נשים וטף – מתאספים בבית הכנסת.[27]

הביטוי השני להתרמת צדקה ולקבלת ברכה בבית הכנסת במועדים היה כמובן ביום הכיפורים. המנהג ביום קדוש זה דומה למנהג ברגלים אבל בשינוי חשוב אחד: שלא כברגלים, שבהם התורם תרם כדי לזכות את עצמו במצווה, בברכה ובכבוד, כאן באי בית הכנסת תרמו לא רק עבור עצמם אלא גם עבור קרוביהם שכבר נפטרו מן העולם (ובעיקר כדי לזכות בכפרה),[28] כלשון מחזור ויטרי:[29] "ופוסקין צדקה ברבים **על החיים ועל המתים**, אין פוסקין צדקה למתים בכל ארץ אשכנז רק היום לבדו". ואכן, כך ניתן ללמוד מנוסח ברכה שאנו מוצאים מדרום צרפת מסוף המאה ה-12:[30] "ויפקוד נפש ר' פלוני **שבנו ר' פלוני נודר בעדו ובעד אביו** וכך וכך לשמן המאור או לצדקה, יהא חלקו עם הצדיקים בגן עדן". כלומר מדובר במטרה כפולה: באי בית

והוא אומר מוטב שאתן לכיס של צדקה של צבור, שהרי ש"צ יברכני בקול רם ויענו בקול רם אמן, והצדיקים העניים ילינו בלילה מבלי בגדים לכסות, והגבאי לא יתן להם מה שצריכים, או בלילה לא יהיה להם מה לאכול".

26. ד' הנשקה, שמחת הרגל בתלמודם של תנאים, ירושלים תשס"ז, עמ' 50-56.
27. Baumgarten, *Practicing Piety,* pp. 109, 111 לעיל הערה 14. מניע כזה בהחלט מקובל בהלכה. ראו לדוגמה דברי תלמוד הירושלמי, פאה פרק א ה"א: "אמר רבי יוסי בי ר' בון הלואי הוון כל שמועת' ברירין לי כהדא שכופין את הבן לזון את האב וגמילות חסדים דכתיב רודף צדקה וחסד ימצא חיים צדקה וכבוד **כבוד בעולם הזה וחיים לעולם הבא"**.
28. ראו בינתיים דבריו של הרוקח להלן הערה 31.
29. מחזור ויטרי, מהדורת גולדשמידט, כרך ג' עמ' תשפד-תשפה: "ופוסקין צדקה ברבים **על החיים ועל המתים**, אין פוסקין צדקה למתים בכל ארץ אשכנז רק היום. **תוספת**: ומה שפוסקין צדקה ביום הכיפורים על המתים לפי שהוא יום כפרה וסליחה ומחילה וכפרה היא להם שכך שנינו בפסיקתא שמא יאמר אדם כיון שמת אדם אין לו תקנה בצדקה. ת"ל כפר לעמך ישר'. כיון שמבקשין עליו רחמים זורקין אותו מגהינם לגן עדן כחץ מן הקשת. ושנינו בסיפרי. כפר לעמך ישר'. מלמד שהמתים צריכין כפרה: ואחר יפסקו על החיים. לפי שאין תענית בלא צדקה. כדאמרי' בתענית".
30. י' גרטנר, "מנהג מרשלייאה: ספר המנהגות לר' משה ב"ר שמואל", קבץ על יד, יד (תשנ"ח), עמ' 137. לאחר "'אלהי הרוחות', 'יזכור'" מופיע הקטע המתחיל "ויפקוד נפש" שמובא בפנים.

הכנסת תרמו עבור עצמם וגם עבור יקיריהם שכבר עברו מן העולם. ניתן לשער, בעיני התורמים הייתה לנתינת הצדקה מטרה כפולה: כפרה ותחליף לקרבן מצד אחד,[31] ותפילה ציבורית עבור נשמות יקיריהם מצד שני.

קשה לדעת בבירור אם מלבד מנהג "פוסקין צדקה" ביום הכיפורים, כלומר מגבית בבית הכנסת הדומה למגבית "מתנת יד" שהתקיימה ברגלים,[32] גם הוקראו השמות מרשימת ה"יזכור" הקהילתית. בעדויות המוקדמות באשכנז ובצרפת, כמו מחזור ויטרי והרוקח,[33] לא נזכר אלא המנהג "פוסקין צדקה". אלא שממקורות מאוחרים יותר מן המאה ה-13, כמו אור זרוע וספר המחכים,[34] ניתן להסיק שהיו קהילות שגם קראו את השמות מאותה רשימת ה"ממרבוך" הנזכרת לעיל.

ג. יזכור בג' רגלים בקהילת רגנשבורג

המנהג השלישי אינו שייך לארץ הריינוס אלא ייחודי לאוסטרייך ואולי רק ליהודי רגנשבורג.[35] אף הוא תפילה שהתקיימה בבית הכנסת אבל הוא איננו קשור לא למגבית ציבורית בבית הכנסת ולא לתרומה שהבטיח הנפטר לפני פטירתו. ניתן לראות במנהג זה וריאציה של המנהג הקודם.

בכמה מקורות מן המאה ה-13 מאזור "אוסטרייך" כותבים בקיצור על מנהג של "הזכרת נשמות" בג' רגלים, כגון ר' חזקיה ממגדבורג שכתב "ומזכירין הנשמות, זה הכלל כל יום טוב שקוראים בו 'איש כמתנת ידו' מזכירין נשמות".[36] כך עולה גם מדברי ר' חיים פלטיאל ור' אברהם חידליק בספרי המנהגים שלהם.[37] אמנם לא הוגדר טיבו המדויק של טקס ההזכרה, אולם מדברי ר' חיים פלטיאל בפירושו לתורה עולה בבירור שמדובר היה במגבית עבור הנפטרים, כמו המנהג שראינו ביום הכיפורים ומנהג מתנת יד.[38] בהיעדר מקורות נוספים ניתן להסיק שבדומה למנהגים

31. ראו דברי הרוקח, ירושלים תש"ך, הלכות יום הכיפורים סימן ריז: "ומה שפוסקין צדקה עבור המתים ביום הכפורים ולא ביום טוב יש להם אסמכתא שכתוב בסוף פרשת ואתה תצוה "הכפורים אחת בשנה יכפר [**לדורותיכם**]" וסמיך ליה "ונתנו איש כופר נפשו ליי'" – **בזמן שיתן לכפרת הנפש**". על צדקה כסוג של כפרה ראו במקורות התלמודיים המובאים לעיל הערה 4 וכן Baumgarten, *Practicing Piety,* pp. 107-115 לעיל הערה 14.
32. כלומר כמו תמורה של ברכה־תפילה על שמות התורמים ביום כיפורים קיבלו כפרה ותפילה על שמות הנפטרים שלהם.
33. ראו דבריו של הרוקח לעיל הערה 31.
34. לדברי החכמים הנ"ל ראו לעיל, הערה 15.
35. על הגבולות הגיאוגרפיים של אוסטרייך לעומת ריינוס ראו י' זימר, עולם כמנהגו נוהג, ירושלים תשנ"ו, עמ' 216–219.
36. זימר (לעיל, הערה 2), עמ' 81.
37. שם, עמ' 82.
38. בספר פירושי התורה לר' חיים פלטיאל, מהדורת י"ש לנגה, ירושלים תשמ"א, נמצא כתוב

האחרים שראינו, גם הטקס בג' רגלים היה ציבורי וכלל מגבית וברכה פומביות, והתפילה נאמרה מפי שליח מיוחד של הציבור כולו.

ואולם בקובץ מנהגי רגנשבורג, עיר שהיא חלק מ"אוסטרייך", בכתב יד מהמאה ה-15,[39] נמצא כתוב:[40] "ומזכירי' היחידי' איש איש מי שירצה נוחי נפשו, כי כל י"ט שקורי' בו 'איש כמתנת ידו' מזכירין בו נשמות". כלומר לא היה מדובר במגבית פומבית לצד תפילה ציבורית אלא של "יחידים" כלומר התרמה פרטית וככל הנראה גם אמירת התפילה מפי היחיד בבית הכנסת. ממקור זה ברור שהמנהג "מזכירין בו נשמות", לפחות בג' הרגלים, הוא פעולה של היחיד על פי רצונו ולא של כלל הציבור עבור כל הציבור.[41]

סיכום

מכל האמור עולה שבימי הביניים היו **במערב אשכנז** – "הריינוס" – שני סוגים של "הזכרה" עבור נשמות המתים, וסוג נוסף **במזרח אשכנז** – "אוסטרייך".[42] בכולם קיים מרכיב של צדקה ותפילה הנאמרת בבית כנסת, אבל כל אחד מהם נשא אופי משלו. מנהג "הזכרת נשמות" נהג בעיקרו כאשר אדם תרם או ייעד דבר לצורך

על הפסוק בדברים (כא, ח) 'כפר לעמך ישראל', כך: "דרשינן כפר לעמך ישראל, אילו החיים, אשר פדית, אילו המתים, מכאן שהמתים נפדים בממון החיים, **מיכאן נהגו לפסוק צדקה להזכיר נשמות, אף על גב דאמ' לא יערער אדם על מתו ברגל,** ה"מ כדאמרינן בירושלמי בדמהדר מודרנא **וכל השנה היה יותר טוב לפסוק מברגלים דהא אור של גיהנם שובת בי"ט אלא משום דאז הוא עת שמחה וכל אדם שם אל לבו, לכך נהגו.**" מדבריו עולה בבירור מנהג של פסיקת צדקה לכפרת המת בג' רגלים, בדיוק כפי שאנו מכירים מיום הכיפורים בארץ הריינוס.

39. א' ארנד, "מנהגי תפילות השנה של קהילת רגנשבורג", קבץ על יד, יט (תשס"ו), עמ' 243–298. על התארוך ראו שם עמ' 246.

40. ארנד, עמ' 270, מובא אצל זימר (לעיל, הערה 2) עמ' 81.

41. ייתכן שהסיבה להתפתחות סוג זה של "יזכור" פרטי נבעה מהקושי ההלכתי בהזכרת המתים עם כל הצער הכרוך בזה בימים המיועדים לשמחה. ראו לעיל, הערה 19, בדברי התוספת למחזור ויטרי, שהתנגד מטעמים אלו למנהג. כמו כן ראו דברי ר' חיים פלטיאל (לעיל, הערה 38), איש מזרח גרמניה, שניסה להצדיק את המנהג. ניתן להניח שבגלל קושי זה היו יהודים במזרח שלא הסכימו לקיים פסיקת צדקה ציבורית ברגלים. אפשר שהפתרון של פסיקת צדקה ותפילה פרטית הוא סוג של פשרה בין הגישות השונות. קשה לדעת מה בדיוק היה אופיו של ה"יזכור" ביום הכיפורים ברגנשבורג, אבל ברור למדי שזה היה מנהג מקובל על כל חלקי הציבור. השוו לעמ' 262 בקובץ העוסק במנהגי יום הכיפורים, שבו כתוב "ומזכירי' נוחי נפש לחיי עד".

42. ראו במאמרו של זימר בהערה 2 לעיל, שבו הראה שהמנהג בערי מזרח גרמניה, המכונה "מנהג אוסטרייך", העבירו את הנוהג הזה של יום הכיפורים גם לימים שבהם עשו את מגבית "מתנת יד", כלומר לשלושת הרגלים.

הציבור לפני מותו. שמו נרשם בממרבוך הקהילתי, והוא קיבל בתמורה לכך תפילה ציבורית בבית הכנסת. במקרה שלא עשה כן לעצמו מסיבה כלשהי, תרמו עבורו לאחר מותו ממשפחתו או מידידיו. המנהג "פוסקין צדקה למתים" הוא מגבית מיוחדת ביום הכיפורים, כאשר קרובי הנפטר או ידידיו התחייבו לתרום לצדקה וזכו עבור הנפטר בתפילה ציבורית ובכפרה כמו במגבית "מתנת יד" שנהגה בשלושת הרגלים. בנוסף לכך למדנו, שעבור קהילות "אוסטרייך" היה "יזכור" של "פוסקין צדקה למתים" גם בשלושת הרגלים. קשה לדעת אם אופיו של מנהג זה תאם את מה שאנו מכירים מארץ הריינוס ביום הכיפורים, אבל בוודאי בקהילת רגנשבורג, בסוף תקופת ימי הביניים אנו מגלים מנהג אחר. אף שהוא התקיים בבית כנסת נעדר ממנו הצביון הציבורי כל עיקר: את מקומם של המגבית הציבורית ותפילתו של נציג הקהל תפסו ההבטחה לתרום והתפילה הנאמרות שתיהן באופן פרטי מפי יחידים.

עמדת החת"ם סופר בסוגיית לשון התפילה על רקע הרפורמות באשכנז במאה הי"ט

יעקב חרל"פ

מוגש בברכה וביקר לגב' רבקה דגן הנכבדה בצאתה לגמלאות.

בספרות התנאית והאמוראית הודגשה החשיבות של הלשון העברית לעניין דברים שבקדושה, כגון מקרא ביכורים, ברכת כוהנים ועוד. עם זאת, נפסק שמספר דברים ניתן לאמרם "בכל לשון", ובהם – קריאת שמע ותפילה.[1] למרות פסיקות עקרוניות אלו, צידדו הפוסקים במשך הדורות באמירת התפילה בלשון הקודש מנימוקים שונים.

במאות ה-18-19, עם הנהגת תיקונים שונים בבתי כנסת בכמה קהילות באשכנז (גרמניה), במיוחד בברלין ובהמבורג, ובהם המנהג להתפלל בשפת המדינה, עוררו אלו מחלוקת עזה בציבור היהודי.[2] בעוד מנהיגי הרפורמות הסתמכו על פסיקת השולחן ערוך שמותר להתפלל ב"כל לשון", העלו הרבנים האורתודוקסים טיעונים הלכתיים שונים כדי לאסור על מנהג זה ובמטרה לשמור על העברית כשפת התפילה. טיעונים אלו קובצו בקונטרס "אלה דברי הברית".[3]

במסגרת זו נציג את המקורות התלמודיים בסוגיה זו ואת הפסיקה ההלכתית

1. משנה, סוטה ז ע"א-ע"ב; ירושלמי, סוטה פ"ז ה"א; בבלי, סוטה לב ע"ב-לג ע"א, וכך פסק רבי יוסף קארו, בשולחן ערוך, אורח חיים, סימן סב, סעיף ב; סימן קא, סעיף ד.
2. על התפתחות הרפורמה בברלין ובהמבורג ראו מ' מאיר, בין מסורת לקדמה – תולדות תנועת הרפורמה ביהדות (תרגם מאנגלית: צ' לוביש), ירושלים תש"ן, עמ' 60-69; 70-79. כפי שהעיר זהבי, התיקונים בשפת התפילה נבעו בעיקר מרצונם של חלק מה"מתקנים" להיפטר מן היסודות הלאומיים ביהדות, ובהם הלשון העברית, ולעשות את דתם אוניברסלית (י"צ זהבי, תנועת ההתבוללות בישראל, תל אביב תש"ג, עמ' 23-24). על מעמדה הנחות של השפה העברית בגרמניה במחצית השנייה של המאה הי"ח ראו מ' פלאי, השכלה ומודרניזם – התחלות והמשכים, תל אביב תשס"ח, עמ' 51-107.
3. יצא לאור באלטונה 1819. בקונטרס 22 תשובות של רבני אירופה. בפתח החיבור מובאת המודעה שפרסם בית הדין של המבורג. באחד מסעיפיה של מודעה זו נאמר ש"אסור להתפלל סדר התפלה הלז בלשון אחר חוץ מלשון הקודש, וכל תפלה הנדפסת שלא כתיקונה ושלא כמנהגינו היא פסולה ואסור להתפלל מתוכה". בהמשך שם (עמ' iii-xiii) בא נוסח מורחב של המודעה בחתימת אב בית הדין ר' ברוך בן הרב מאיר עוזרש מפראג, ר' יעקב יפה מברלין ור' יחיאל מיכל שפייער מהמבורג, תחילה בעברית ולאחר מכן בגרמנית באותיות עבריות.

בנדון, ונתמקד בניתוח תשובותיו של בעל החת"ם סופר (1839-1762) בקונטרס "אלה דברי הברית" שיש בהן פרשנות הלכתית חדשה המעוגנת בתפיסתו הרעיונית על חשיבותה של "לשון הקודש".

הרקע ההלכתי

במשנה סוטה ז, א-ב, נאמר:

> אלו נאמרין בכל לשון פרשת סוטה ווידוי מעשר קריאת שמע ותפלה וברכת המזון ושבועת העדות ושבועת הפקדון. ואלו נאמרין בלשון הקודש מקרא ביכורים וחליצה ברכות וקללות ברכת כהנים וברכת כהן גדול ופרשת המלך ופרשת עגלה ערופה ומשוח מלחמה בשעה שמדבר אל העם.

בתלמוד מבואר שההלכות במשנה נסמכו על פסוקים שונים בתורה. למשל "שְׁמע – בכל לשון שאתה שומע", ועל מקרא ביכורים דרשו "כה תברכו" – רק בלשון הקודש (בבלי, סוטה לג ע"ב). ומניין למדו שתפילה מותרת בכל לשון, כלומר גם בלועזית? בתלמוד הירושלמי (סוטה פ"ז ה"א) מובא: "ותפילה כדי שיהא יודע לתבוע צרכיו". מכך משתמע שיש להתפלל בלשון מובנת, שיידעו מה מבקשים. עמדה דומה מצינו בתלמוד הבבלי:

> תפלה רחמֵי היא [= בקשת רחמים], כל הֵיכִי דבָעֵי, מַצְלֵי [= בלשון שיודע לבקש, מתפלל]. ותפלה בכל לשון? והאמר [= והרי אמר] רב יהודה: לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמית דאמר רבי יוחנן: כל השואל צרכיו בלשון ארמי אין מלאכי השרת נזקקין לו לפי שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי! לא קשיא [= אין זה קשה]: הא ביחיד [= זה ביחיד], הא בצבור [= זה בציבור] [רש"י: "יחיד – צריך שיסייעוהו מלאכי השרת, ציבור לא צריכי להו [= אינם צריכים להם] דכתיב (איוב לו:ה) 'הן אל כביר לא ימאס' אינו מואס בתפלתן של רבים"] (בבלי סוטה לג ע"א).

הבבלי מבאר שיש לומר את התפילה בכל לשון שמבין כיוון שיסודה בקשת רחמים, ויסוד ההבנה הוא המכריע. בהמשך, מובאת דעת רב יהודה האוסר להתפלל בארמית כדוגמה לאיסור להתפלל בשפות לועזיות, וזאת "לפי שאין מלאכי השרת מכירין בלשון ארמי".[4] מסקנת הגמרא היא, שיש הבדל בין תפילת היחיד ובין תפילת הציבור: בתפילת היחיד יש להתפלל בעברית, אך בציבור אפשר להתפלל ב"כל לשון"

4. לעניין ההיזקקות למלאכים כמתווכים בתפילה ראו עין יעקב, שבת יב ע"ב, בדברי ה"כותב" שם.

(גם בארמית) (וראו הנימוק בדברי רש"י לעיל). דברי המשנה שתפילה נאמרת "בכל לשון" מכוונים אפוא לתפילה בציבור.

הסוגיה נדונה גם במקורות הלכתיים מאוחרים. נציין שהרמב"ם במשנה תורה, בהלכות תפילה אינו מזכיר את דין המשנה שתפילה "בכל לשון",[5] אך משאר המקורות שנציג להלן עולה שהם מאמצים את דברי הבבלי באשר להבחנה בין יחיד לציבור, וכן את הפסיקה שעל היחיד להתפלל בעברית, אך עם זאת הם נותנים ליחיד היתרים שונים במצבים מסוימים. כך כתב הרב יהודה בר יקר (תשובתו הובאה בחיבור "תמים דעים", סימן קפד):

> ולכך כל תפלה קבועה השוה ליחיד ולצבור הותקנה בלשון הקודש כדי שיהיה היחיד נשמע כשיתפלל. אבל תפלה שאין דרך לאומרה כי אם בצבור כגון קדיש [...] תִקנוהָ בלשון ארמי.

הרחבה נוספת של ההיתר ליחיד להתפלל בלועזית מופיעה בדברי רבינו יונה גירונדי בפירושו על הרי"ף למסכת ברכות. הוא מתיר להתפלל בלועזית גם ליחיד כאשר הוא מתפלל את תפילת הציבור (ואף ביחידות). ואלה דבריו:

> תימה הוא על המנהג שנהגו בכל העולם שהנשים מתפללות בשאר לשונות שכיון שחייבות (ברכות כ ע"ב) בתפלה לא היה להן להתפלל אלא בלשון הקודש, ורבני צרפת ז"ל רוצים לתת טעם למנהג ואומרים כשהיחיד מתפלל התפלה בעצמה שמתפללין אותה הצבור, כמו תפלת צבור דיינינן לה [= דנים את תפילתו כתפילה בציבור] ויכול לאומרה יחיד בלשון אחרת. ומאי דאמר רב יהודה (שבת יב ע"א) לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמית? זהו כשואל צרכיו, כגון שמתפלל על חולה או על שום צער שיש לו בביתו וכיוצא בזה. אבל תפלה שהיא ידוע לצבור, אפילו כשמתפלל אותה בביתו כמתפלל בצבור דמי, ואם אינו יודע לשון הקודש יכול לצאת, והטעם שצרכי צבור שואלין בכל לשון מה שאין כן בצרכי יחיד, מפני שהצבור אינן צריכין מליץ אצל הקב"ה אבל היחיד צריך אליו כענין שנאמר (איוב לג:כג) אם יש עליו מלאך מליץ וגו', ומלאכי השרת אינן נזקקין אלא ללשון הקודש" (ברכות ז ע"א).

רבינו יונה מתקשה במנהג הנשים המתפללות בלועזית, ומסביר שמנהגן נסמך על ההיתר של רבני צרפת לגבי היחיד כשמתפלל את תפילות הציבור.[6] היתר זה נשען

5. אמנם, בפירוש המשניות סוטה (שם) הוא מביא את ההבחנה שעשה הבבלי בין תפילת ציבור ובין תפילת יחיד. ייתכן שכלל את התפילה בעניין הברכות שלגביהן פסק שאמירתן ב"כל לשון". ראו משנה תורה, הלכות ברכות, פ"א ה"ו. וצ"ע.
6. אגב כך עולה שלדעתו נשים חייבות בתפילה. התייחסות לתפילת נשים נראית גם מדברי ספר חסידים (המאה ה-12), ואלו דבריו: "ואם יבא אליך מי שאינו מבין לשון עברי והוא ירא שמים (וירצה לכוון) או אם תבא לפניך אשה אמור להן שילמדו התפלות בלשון שמבינים כי התפלה אינה אלא בהבנת הלב ואם הלב אינו יודע מה שיוציא מפיו מה מועיל לו לכך טוב

על ההבחנה בין תפילה הנושאת אופי פרטי ובין תפילה הנושאת אופי ציבורי, וזאת להבדיל מן ההגדרה ההלכתית שהעמיד הרב יהודה בר יקר (לעיל) המעמידה את ההבחנה על יסוד המסגרת: בין תפילה היכולה להיאמר רק בציבור ובין תפילה היכולה להיאמר הן בציבור הן ביחידות.

נימוק שונה להיתר ליחיד להתפלל בלועזית נותן הרא״ש על יסוד פירושו לדברי הבבלי לעיל. לפי הרא״ש, דברי רב יהודה שם: ״לעולם אל ישאל אדם צרכיו בלשון ארמית״ מכוונים לאסור כלשון תפילה רק את הארמית, אך לא את שאר הלשונות הלועזיות, שמותרות הן. לפי תפיסתו, דחיית הארמית היא משום גנותה ונחיתותה, שאינה ראויה לשמש בתפילה, בעוד שלדעות שאר הפוסקים, הארמית כמו גם שאר לשונות הלעז נאסרו משום שאין מלאכי השרת מבינים אותן.[7] וכך כתב:

> מצאתי בנימוקי תלמידי ה״ר יונה ז״ל שהיה תמיה כיון שתפלה ביחיד אינה נאמרת אלא בלשון הקודש היאך נהגו כל העולם שהנשים מתפללות בשאר לשונות, דכיון שחיובות בתפלה לא היה להן להתפלל אלא בלשון הקדש [...] ולי נראה דאינו קשה דדוקא לשון זה קאמר רב יהודה דלא ישאל אדם צרכיו [...] אלא לשון זה מגונה בעיניהן להיזקק לו (ברכות, פ״ב, סימן ב).[8]

כל הדעות שהוצגו לעיל באו לידי ביטוי בפסיקתו הבאה של השולחן ערוך:

> יכול להתפלל בכל לשון שירצה, וה״מ [= והני מילי, ואלה הדברים אמורים] בצבור, אבל ביחיד לא יתפלל אלא בלשון הקודש; וי״א דה״מ [= ויש אומרים שהדברים אמורים] כששואל צרכיו, כגון שהתפלל על חולה או על שום צער שיש לו בביתו, אבל תפלה הקבועה לצבור, אפילו יחיד יכול לאומרה בכל לשון; וי״א [= ויש אומרים] דאף יחיד כששואל צרכיו יכול לשאול בכל לשון שירצה, חוץ מלשון ארמי (אורח חיים, הלכות תפלה, סימן קא, סעיף ד).

בראשית דבריו, פוסק השולחן ערוך כפי ההבנה המקובלת בדברי הבבלי וביאור דברי הרב יהודה בר יקר: לציבור מותר להתפלל ב״כל לשון״ וליחיד – רק ״בלשון הקודש״, כלומר בעברית. בהמשך דבריו, הוא מביא את שני ההיתרים הנזכרים לגבי היחיד. בראשון – ההיתר ליחיד להתפלל בלועזית כשמתפלל תפילה הנאמרת בציבור (דעת

שיתפלל באותו לשון שהוא מבין״ (סימן תקפח). עולה שיחידים – זכרים ונקבות – שאינם מבינים עברית, מוטב שיתפללו בלשון שהם מבינים״. וראו גם דבריו בסימן תשפ״ה.

7. על הבחנה זו ראו בביאור הגר״א, שולחן ערוך, אורח חיים, הלכות תפילה, סימן קא, סעיף ד.

8. ומעניין שתפיסה זו, שיש בה התנגדות לארמית כשפת התפילה, מנוגדת על פניה לדעות החכמים הרואות בארמית שפה אחות לעברית, כמאמר התלמוד הבבלי סנהדרין לח ע״ב: ״ואמר רב יהודה אמר רב: אדם הראשון בלשון ארמי סיפר״, וכן בבבלי ברכות ח ע״א: ״לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום וכו׳״, ודברי התוספות שם: ״שאין לומר בשום לשון פעם שלישית כי אם בלשון תרגום״ וצ״ע.

רבי יונה גירונדי בשם רבני צרפת); השני – ליחיד מותר להתפלל בלועזית, למעט ארמית (כפי דעת הרא"ש).

לסיכום, פוסקים אלו העמידו את ערך ההבעה וההבנה בראש סדר העדיפויות, ומשום כך התירו תפילה בלועזית אף ליחיד במצבים מסוימים.

עמדת החת"ם סופר

רבי משה סופר, החת"ם סופר, היה גאון תלמודי חריף ופוסק הלכה בולט, מהמנהיגים המובילים של הזרם האורתודוקסי, רב וראש ישיבה בפרסבורג (ברטיסלבה). ב"אלה דברי הברית" מופיעים שלושה מכתבים משלו. במכתבו הראשון נתן החת"ם סופר פרשנות מקורית לדברי הבבלי. לדעתו, כוונת התלמוד בהבחנה בין "יחיד" ובין "ציבור" ("הא ביחיד הא בציבור") אינה נוגעת להגדרת סוג התפילה אלא למצב המתפלל היחיד. כלומר, ההבחנה היא בין תפילת היחיד הנאמרת ביחידות (=לא במניין), ובין תפילת היחיד כשהוא מתפלל עם הציבור. במצב הראשון היחיד חייב להתפלל בלשון הקודש, במצב השני הגמרא מתירה לו להתפלל "בכל לשון". מכאן, שהיחיד בבואו לערוך את תפילתו בציבור רשאי להתפלל בכל לשון, אך הציבור עצמו (והש"ץ כמנהיג התפילה בכלל זה) אינו רשאי להתפלל בלועזית אלא רק בעברית. וכך כתב:

> ועל מה שתפלתם בצבור בלשון שאינו לה"ק [=לשון הקודש], זה א"א [=אי אפשר] בשום אופן, ואם גם משנה ערוכה היא [...] שאדם יוצא י"ח תפלה בכל לשון, מ"מ [=מכל מקום] היינו דוקא יחיד באקראי, אבל להתמיד [כלומר לנהוג כך תמיד] ומכ"ש [=ומכל שכן] להעמיד שליח צבור להתפלל בלשון העמים, זהו ודאי איסור גמור... (אלה דברי הברית, עמ' י).

לפי החת"ם סופר, דברי הגמרא "הא ביחיד הא בציבור" מכוונים רק לתפילת היחיד. כלומר, שתי הצלעות של הביטוי מתייחסות **לשני אופנים של תפילת יחיד**: "הא ביחיד" – היחיד ביחידות; "הא בציבור" – היחיד בתוך הציבור.[9] פירוש דברי הגמרא בדרך זו הוא עיקר חידושו, ועומד בניגוד להבנת הראשונים את דברי הגמרא.

9. שיטתו זו בפירוש הגמרא מחוורת בחידושיו למסכת שבת יב ע"ב, תוך הפניה לתשובותיו ב"אלה דברי הברית":

> ונ"ל [=נראה לי] דעל זה מייתי ראי' מש"ס סוטה [= שעל זה מובאת ראיה ממסכת סוטה] דמשני [= שמתרץ] כאן ביחיד כאן בצבור ולא קאמר כאן יחיד כאן צבור אלא כאן בצבור, פי' יחיד בצבור [= כלומר, מלשון הגמרא עולה שהתייחסה למצב היחיד בלבד ולא לציבור]. וכן משמע לשון ש"ע או"ח [= שולחן ערוך, אורח חיים] סי' ק"א סעיף ד' [:] יכול להתפלל בכל לשון ה"מ [= הדברים אמורים] בצבור וכו' משמע דהיחיד יכול להתפלל בכל לשון אבל צבור לא, דאל"ה ה"ל למימר [= שאם לא כך היה לו לומר] יכולים הצבור

החת"ם סופר מאשש את פרשנותו על ניתוח המציאות הלשונית בתקופת אנשי "כנסת הגדולה" שתיקנו את נוסח התפילה. כמסופר בספרי עזרא ונחמיה, בתקופה ההיא לא הייתה העברית השפה הרווחת בקרב העם (ככתוב: "חצָים מדבר אשדודית" – נחמיה יג, כד), ובכל זאת תיקנו את התפילה בלשון הקודש. משמע מכך, שהעברית כשפת התפילה הייתה בעלת ערך משמעותי לתפיסתם:

> דאל"כ [= שאם לא כן] לא היו אנשי כנה"ג [= כנסת הגדולה] מתקנין התפלה בלשון הקודש צח ונקי, כי הלא בימיהם היה חציים מדבר אשדודית, ויותר טוב לתקנה בלשון כשדים, שהיה אז מורגל להם (שם).

משהסביר את תפיסתו ההלכתית, הוא מרחיב את הדיון לנימוק הרעיוני של תפיסתו. מזווית זו, הוא מתמודד עם העמדה הרואה את התרגום ללועזית כתחליף אפשרי לשפת המקור. האפשרות שהיו מתפללים בנוסח מתורגם אינה נראית בעיניו חלופה בעלת ערך, שכן הוא עומד על מוגבלות התרגום ביכולתו לדייק בשורשי הכוונות של נוסח התפילה המקורי שנתקן בעברית, והרי זה תוספת נימוק לדחיית ההיתר להתפלל בלשון לועזית. והנה דבריו:

> ובעזרא כתיב [= נחמיה ח, ח] וַיִּקְרְאוּ בַסֵּפֶר בְּתוֹרַת הָאֱלֹהִים מְפֹרָשׁ וְשׂוֹם שֶׂכֶל [וַיָּבִינוּ בַּמִּקְרָא], ואמרו חז"ל בבבלי מגילה ג ע"א, זהו התרגום, ש"מ [= שמע מינה, שמע ממנו] שלא היו העם מבינים אז לשון הקודש, והיו צריכין להעמיד להם מתורגמן לתרגם התורה, וא"כ מאי טעמא [= ואם כן מה הסיבה ש]לא תקנו אז התפלה בלשון התרגום אשר היו מבינים אז? ומדוע תקנוהו בלה"ק [= בלשון הקודש] דוקא, אשר לא ידעו אז להבינה? אע"כ [= אלא על כורחך] אנשי כנה"ג [= כנסת הגדולה] מתקני התפלה אשר היו בהם נביאים, כאשר כתב גם הרמב"ם [= משנה תורה, ספר אהבה, הלכות תפילה, פ"א ה"ד], הם ידעו מה' כי התפלה אי אפשר להיות בכל לשון שתזדמן [...] רק הם תקנו מה שהיו יכולים לתקן בתיבות ידועות וכוונות רצויות, למלאות החסרון במה דאפשר, והמה נמנו על כל תיבה ותיבה ועל כל אות ואות, וא"א [= ואי אפשר] להעתיק כוונתם בלשון אחר בשום אופן, אבל אם אנו אומרים הדברים כאשר תקנו אנשי כנה"ג, אע"פ שאין אנו יודעין כוונתם, מ"מ [= מכל מקום] עלתה לנו תפלתנו לרצון, משא"כ [= מה שאין כן] כשאנו מתפללים בלשון אחר (שם).

לתפיסתו, תפילה בעברית בלתי מובנת עדיפה על פני תפילה בתרגום ללועזית שבה הוא חושש לסילוף בכוונה ולשיבושים. במילים אחרות, האמירה בעברית היא העיקר; סילוף הכוונה חמור בעיניו מאי הידיעה ומאי ההבנה.

להתפלל בכל לשון אע"כ כמ"ש [= אלא על כורחך כמו שכתבתי] וכבר רמזתי זה בקיצור בס' דברי הברית עמוד ל"ח ע"ש (חידושי חת"ם סופר למסכת שבת יב ע"ב).

בתשובה אחרת שכתב ב״אלה דברי הברית״ (תשובה יב) הוא מתבטא בחריפות נגד קריאת התורה בתרגום:

> והא דאין אנו מתרגמים בבית הכנסת תרגום אחר המובן לנו תחת תרגום הארמית ויהיה מובן לנו [...], משום שאי אפשר בשום אופן לכוון האמת בפשטות כוונת הקורא אם אינו מקובל מפי משה רבינו ע״ה [=עליו השלום] מפי הקב״ה, ואע״ג [=ואף על גב] שאין הפסד אם אנו מתרגמין התורה בכל לשון שירצה, ולפרש בכל פירוש הנראה לו ויקבל שכר שיחה נאה, אבל לקרות בציבור אם לא יכוון האמת והיה דובר שקרים לא יכון [...] (עמ׳ לז).

כלומר, רק הלשון העברית מכוונת לשורשים האמתיים והמקוריים של הנוסח. ערך זה עולה בעיניו על ערך המובנות שיכול להיות מושג באמצעות תרגום. ולעניין התפילה בציבור הוא חוזר וקובע:

> אבל לקבוע בקביע תמידיות ולהעמיד ש״ץ ולהשכיח לשון הקודש לגמרי אי אפשר בשום אופן, דא״כ [=שאם כן] היה אנשי כנה״ג [=כנסת הגדולה] מתקנים התפלה בלשון המובן להם אז והוא תרגום ארמית (עמ׳ לח).

העמקה ברעיונות אלו, תוך עמידה על המשמעות של הלשון העברית כלשון שבקדושה, מודגשת במכתבו הראשון (הנזכר לעיל):

> ואי [=ואם] משום שהדיוטות אינם מבינים לשון הקודש, א״כ נוח יותר לתקן שכל אחד ילמוד פירוש התפלה ולהתפלל בלה״ק ממה שנתקן להתפלל בלשון אחר, ולפני מלך בש״ו [=בשר ודם] אין עושין כך, כי המדבר עמו צריך לדבר לשון המלך ואינו מדרך ארץ שידבר בלשון עַם [=עממית] אע״פ שהמלך מבין אותה. ורמב״ן ר״פ [=ראש פרשת] ״כי תשא״ כתב, שלשון הקודש הוא הלשון שהקב״ה מדבר בה עם נביאיו [...] ורז״ל [ורבותינו זיכרונם לברכה] אמרו בלשון הקודש נברא העולם, כדכתיב ״לזאת יקרא אשה כי מאיש לוקחה־זאת״, ונקרא אדם על אשר נברא מאדמה, וחוה כי היא אם כל חי, וא״כ הוא לשונו של הקב״ה אשר בה נתן לנו תורתו, ולא יתכן לדבר לפניו כלשוננו המורגל בפינו, כ״א [=כי אם] בלשון המיוחד לדברי קדשו, זה נראה דעת אנשי כנה״ג שתקנו נוסחאות התפלה והברכות בלה״ק... (עמ׳ י).

החת״ם סופר דוחה אפוא את ערך הנוחות וההבנה לטובת ערכים אחרים, ובעיקר לטובת החתירה להבעה הטהורה בלשון המיוחדת והקדושה, שבה ברא הקב״ה את עולמו ובה דיבר עם עבדיו הנביאים וכיו״ב. עמדה זו היא לדעתנו **העיקרון** ה**מטא־הלכתי** העומד בבסיס מסקנתו ההלכתית של החת״ם סופר שהובאה לעיל. התפילה בציבור בעברית היא לשיטתו המסגרת שבה מתבטאת האיכות של הלשון העברית כ״לשון המיוחד לדברי קדשו״, כדבריו. ואכן, במסגרת הציבור יכול היחיד להביע את עצמו גם בלשון לעז כאשר ערך ההבנה בא לידי מימוש בתפילתו הפרטית. לעומת

זאת, היחיד המתפלל ביחידות, בהיעדר המסגרת של הציבור המתפלל בלשון הקודש – אינו יכול להתפלל בלועזית; כדי לבטא את ערך הקדושה של שפת התפילה חייב הוא להתפלל בלשון הקודש.

סיכום

על רקע הרפורמות במאה הי"ט באשכנז חברו הרבנים האורתודוקסים למאבק בחידושים שהונהגו בבתי התפילה ובהם המעבר לתפילה בלועזית. במסגרת מאבקם ברפורמות פעלו הרבנים בכלים ההלכתיים שעמדו לרשותם.

מניתוח תשובותיו של החת"ם סופר רואים את מקוריותו כפוסק להוציא את ההלכה הקדומה מפשוטה ולמצוא בה פנים חדשות במטרה לבצר את לשון הקודש. כך הוא מעמיד את ההלכה הקדומה באופן שהציבור חייב להתפלל בעברית, וכך מתממש ערך קדושת הלשון באור תפיסת הרמב"ן. החת"ם סופר אף נסמך על עזרא שתיקן את נוסח התפילה בעברית (על יסוד הרמב"ם, משנה תורה, הלכות תפילה פ"א ה"ד). הוא מפרש ומצמצם את דברי הבבלי באופן שההיתר להתפלל בלשון שאינה עברית מכוון רק ליחיד המתפלל עם הציבור, הרשאי בנסיבות אלו לממש את ערך ההבנה שבתפילה. מבחינת שני הערכים הנוגעים ללשון התפילה: ערך הקדושה וערך ההבנה, המימוש של ערך קדושת הלשון מקבל אפוא עדיפות.

"הנרות הללו": מנהג שנשתכח, חודש ועוצב ברוחו של קטע מהגדת הפסח

חננאל מאק

לרבקה דגן –
פיה פתחה בחכמה
ותורת חסד על לשונה,
צופיה הליכות "ביתה"
ולחם עצלות לא תאכל

א

אמירת "הנרות הללו" לאחר הדלקת נרות חנוכה היא מהמנהגים הנפוצים והמקובלים ביותר בישראל. ברוב הבתים מורכב מעמד ההדלקה משלושה או ארבעה פרקים קצרים וסמוכים: הדלקת הנרות, שתיים או שלוש הברכות, השמעת "הנרות הללו" באומר או בשיר ולבסוף – שירת "מעוז צור" ועוד. לא אעסוק כאן במקורותיהם ההלכתיים וההיסטוריים של ההדלקה ושל הברכות כשלעצמן ואף לא בפיוט "מעוז צור", אבל אעמוד על שני השלבים העיקריים בתולדות הנוסח ומנהג האמירה של "הנרות הללו", ואדון בכמה היבטים על השלב השני והמאוחר יחסית של המנהג. הפרק הראשון של מאמר זה מבוסס על מאמר קצר בשם "הנרות הללו" שפירסם דניאל גולדשמידט ואשר נכלל בקובץ מאמריו "מחקרי תפילה ופיוט".[1] רוב הנאמר בפרק זה מובא בדברי גולדשמידט וחלקו אף בלשון המקור.

הקטע המדובר והמנהג לאומרו בלילי חנוכה אינם נזכרים בשום מקום בשני התלמודים או במדרשים הקלאסיים ואין צריך לומר שאין להם זכר בספרות התנאים לענפיה. הם אינם ידועים מספרי הגאונים, מקובצי הלכותיהם או מתשובותיהם, לא מכתביהם של הראשונים בעלי ההלכה הגדולים כגון הרי"ף והרמב"ם, לא מהספרות דבי רש"י ומקורות הלכה אחרים, לא ממקורות אגדה מאוחרים ואף לא מקבצי המנהגים שקדמו לסוף המאה הי"ג.

יוצאת מכלל זה היא מסכת סופרים. מסכת זו אינה כלולה בתלמודים והיא נחשבת כאחת משבע המסכתות הקטנות, אף כי אין היא קטנה כלל ועיקר, לא בכמותה ולא

1. ירושלים תשל"ט, עמ' 399–402.

בחשיבותה בתחומים מגוונים של ההלכה הקדומה והמנהג ושל הכתיבה והקריאה בציבור בכתבי הקודש. ככל הידוע נערכה המסכת בארץ ישראל בתקופת הגאונים, סביב המאה השמינית, וכמו חיבורים ארץ ישראליים אחרים הייתה היא מוכרת בייחוד באשכנז ואף השפיעה הרבה על מנהגיה. מהנאמר שם (פרק כ׳, הלכה ו׳) עולה כי אמירת הנרות הללו הייתה משולבת בברכות נר חנוכה, בשינויים לא מבוטלים של לשון וסדר בהשוואה לנהוג בימינו. וכך נאמר במסכת סופרים:

> וכיצד מברכין? ביום הראשון המדליק מברך שלוש... ברוך אתה... להדליק נר של חנוכה ואומר הנרות הללו... [= הנוסח המוכר], ברוך אתה... שהחינו, ברוך אתה... שעשה נסים לאבותינו.

שלא כנהוג בימינו משולבת אפוא אמירת הנרות הללו בין הברכות, ובסדר הברכות קודמת "שהחיינו" של היום הראשון ל"שעשה נסים".

כאמור נעלמת אמירת "הנרות הללו" מן המקורות הכתובים ומן המציאות הנהוגה למשך דורות רבים. היא שבה ועולה באשכנז, במחצית השנייה של המאה הי"ג בבית מדרשו (ומן הסתם גם בביתו הפרטי) של מהר"ם מרוטנבורג. גדולי תלמידיו של מהר"ם: ר׳ אשר בן יחיאל – הרא"ש, ר׳ מאיר הכהן בעל הגהות מימוניות, ר׳ מרדכי בן הלל הכהן בעל ספר המרדכי, ר׳ שמשון בן צדוק בעל ספר התשב"ץ (האשכנזי)[2] – כולם ידעו או שמעו על מנהגו של מהר"ם לומר את "הנרות הללו" בתוך סדר הדלקת נרות חנוכה. אבל מדבריהם של חכמים אלה ומתוך מקורות ההלכה והמנהג המסתמכים עליהם עולה כי מהר"ם שינה במקצת את סדר הדברים. מהר"ם מרוטנבורג הנהיג לומר את "הנרות הללו" רק בתום כל סדר הברכות, והוא שהנהיג לאחר את ברכת "שהחיינו" לברכת "שעשה נסים", וסדר זה התקבל בהדרגה בכל רחבי העולם היהודי. בייחוד חשוב לציין כאן את ר׳ יעקב בן אשר בעל הטורים, החותם את דבריו בעניין זה (טור אורח חיים סימן תרעו) במלים: "וכן היה נוהג ר׳ מאיר מרוטנבורק ואדוני אבי ז"ל".

בהמשך דבריו מעלה גולדשמידט את השאלה "מה מטרתה של אמירת נוסח זה?". לדבריו, לכאורה נאמר הקטע כדי לתאר, לקבוע ולהגדיר את מטרת המצווה, אבל גולדשמידט שולל טעם זה משום שלדעתו: "אין אצלנו הנוהג להסביר ולהגדיר מצוות אלא לקיים אותן בלי שום הצהרה או הסברה". יוצאים מכלל זה הם דבריו של רבן גמליאל בדבר החובה לומר ולהבהיר את טעמיהם של פסח, מצה ומרור (משנת פסחים פ"י, ה׳; הגדה של פסח) שאותם יש להבין כמילוי חובת ההגדה לבנים, המיוחדת לליל הפסח על פי הכתוב "והגדת לבנך". גם למצוות מילוליות אחרות נותן גולדשמידט טעמים שאינם מתאימים ל"הנרות הללו". שאלתו של גולדשמידט בדבר הטעם לאמירת "הנרות הללו" נותרת אפוא בלא תשובה. בהמשך דבריו מציין

2. להבדיל מספר התשבץ המאוחר והמוכר יותר, שאותו חיבר ר׳ שמעון ב"ר צמח דוראן הספרדי באלג׳יריה, בתחילת המאה הט"ו.

גולדשמידט קשיים ותמיהות גם באשר לנוסח הקטע והוא מוצא בו השפעה של תפילת "על הניסים".

מכל מקום ברור שמהר"ם מרוטנבורג החזיר עטרה ליושנה והחיה את אמירת "הנרות הללו", שהייתה רדומה במשך מאות בשנים. מהר"ם העתיק את האמירה מארץ ישראל אל אשכנז, ומשם פשטה זו אל כל העולם היהודי. וכך, בעקבות פעלו של מהר"ם רכשה לה אמירת "הנרות הללו" את מעמדה המוכר כיום: מעין קטע תפילה קצר ואהוד, מהמוכרים והמקובלים ביותר בכל העולם היהודי ועמוד תווך ברבים מהאירועים הציבוריים המתקיימים בלילות חנוכה.

ב

לדעתי אכן השפיעה יחידה אחת מתוך ההגדה של פסח על פעלו המשולש של מהר"ם בהחייאתה של אמירת הנרות הללו ובשינוי סדר הדברים, אבל יחידה זו לא הייתה משנת רבן גמליאל כי אם הקטע הפותח במלים "הא לחמא עניא".

אפשר להוכיח ש"הא לחמא עניא" היה מוכר ומשולב בסדר ליל פסח ימים רבים לפני מהר"ם, אם כי מקומו במהלך הסדר משתנה במקצת כתבי הראשונים בספרד, ויש מהם שוויתרו עליו כליל או שהוסיפו עליו מעט.[3]

אני סבור ש"הא לחמא עניא" עצמו נוצר כהסבר קל, פשוט ונעדר פסוקי מקרא למצוות המצה, בלשון העם הארמית וברוח דרישתו של רבן גמליאל. ודוק: ההסבר ניתן רק למצוות המצה שכן מבין השלושה (פסח, מצה ומרור) רק היא נוהגת בזמן הזה מדאורייתא, שהרי קרבן הפסח אינו קיים בזמן הזה ומעמדו של המרור בהיעדר הקרבן הוא של חובה מדרבנן. ואם כי כל עצמה של הדלקת נר חנוכה גם היא מדרבנן, הרי דומה מצווה זו למצוות מצה בכך ששתיהן ניצבות במרכזו של ליל החג. מהר"ם חש בצורך לצרף להדלקת נרות חנוכה הסבר עממי־חינוכי דומה לזה שמלווה את המצה בליל הפסח, ולשם כך החיה את אמירת "הנרות הללו" המשותקת זה מאות שנים ועיצב מחדש את המערך שהיא כלולה בו.

ואמנם, קיימת התאמה רבה בין "הא לחמא עניא" ובין "הנרות הללו". קידוש היום של פסח והדלקת נר חנוכה נעשים שניהם זמן לא רב לאחר החשיכה ובנוכחות כל בני הבית, ושני הקטעים נאמרים סמוך לאחריהם,[4] וכך יכולים כל הנוכחים ליטול חלק ניכר וגלוי באמירתם. שני הקטעים מורכבים משלושה משפטים כל אחד, דומים בהיקפם, ניתנים להסבר מילולי פשוט ומתאימים להיאמר אף מפיותיהם של ילדים. זאת ועוד: הקידוש שבראש הסדר כולל שלוש ברכות שהאחרונה בהן היא ברכת

3. כגון הרמב"ם המקדים לו את המשפט "בבהילו יצאנו ממצרים". הגדת הרמב"ם מובאת בסוף הלכות חמץ ומצה שבמשנה תורה. אף אם הכיר מהר"ם נוסח זה הוא לא שילב אותו במנהגו שלו.

4. כך ברוב ההגדות של פסח ובכלל זה הגדת הרמב"ם.

הזמן ("שהחיינו") וסמוכה לו אמירת "הא לחמא עניא". והנה, גם מקומה של אמירת "הנרות הללו" בלילה הראשון של חנוכה על פי המבנה החדש שיסד מהר"ם הוא סמוך אחרי הברכה השלישית, ברכת הזמן. ועוד זאת: דווקא בלילי פסח ובחנוכה תופסים ההלל והמלל מקום מהותי, והדברים משתקפים הן במשנת רבן גמליאל, הן בהלל המצרי ובהלל הגדול[5] הנאמרים בפסח, הן בחובה המהותית לחנוכה "להודות ולהלל".[6] שתי המצוות המילוליות מתקיימות בבית, בנוכחות כל בני המשפחה, ולא בבית הכנסת ושתיהן אינן מצריכות טקס מהודק ונוסח מדויק ומחייב, שלא כמו נוסחאותיהן של שלוש הברכות שקדמו להן.

הדלקת נרות חנוכה על הברכות הנלוות אליה היא מעשה חגיגי ומרשים, אבל היא מסתיימת עד מהרה ועשויה להותיר תחושת החמצה בפיות הנוכחים. הוספת ההסבר המילולי מעשירה את האירוע החגיגי ומאפשרת להאריך אותו במרכיבים נוספים כגון פיוטים ודברי הלל ושבח נוספים. ומי יודע אם לא נוצר "מעוז צור" של חנוכה באשכנז של ימי הביניים כהרחבה פיוטית "מודרנית" של סדר חנוכה, בדומה לפיוטים שנספחו אל הגדת הפסח בסופה.

החזרת "הנרות הללו" אל גוף האירוע העיקרי של חנוכה שדרגה אפוא את המעמד המרכזי של לילות החנוכה, יצרה זיקה מסוימת בינם ובין סדר ליל פסח ושרתה את הצורך החינוכי שהיעדרו הטריד כנראה את מהר"ם מרוטנבורג. כל זאת בצד הערך העצמי של החזרת עטרתו של מנהג קדום שנשתכח ליושנה.

ולבסוף: ספק אם היה מהר"ם מֵהִין ואף מצליח לשנות את סדר ליל החנוכה אילו היה הסדר שבמסכת סופרים נוהג ומתקיים ברציפות במשך מאות השנים שלפניו. שימורו של המנהג בכתב מחד, והיעלמותו הממושכת מן המציאות ההלכתית מאידך, שניהם יחדיו אפשרו למהר"ם מרוטנבורג לעצב כרוחו את לילות החנוכה כפי שהם נהוגים בידינו גם כיום.

5. הלל המצרי הוא ההלל המקובל והמוכר, והלל הגדול הוא המזמור "הודו לה'... הודו לאל השמים כי לעולם חסדו" וגו' (תהילים קל"ו).
6. ההלל השלם נאמר בשמונת ימי החנוכה שמדרבנן כבלילו וביומו הראשון של חג הפסח.

על העוסקים בצרכי ציבור באמונה

רצון ערוסי

הגב' רבקה דגן היא מופת לעוסקים בצרכי ציבור באמונה לכל אדם: למורים, תלמידים, בכל עת ובכל זמן, במאור פנים, בחן, בחסד ובעצה טובה. יהי רצון שתזכה לכל הברכות האמורות להלן.

מנהג עתיק יומין שרד בקהילות ישראל, לומר 'מי שבירך' לקהל אחרי קריאת התורה וההפטרה ולפני מוסף (עיין סידור רע"ג). אולם אצל אחינו האשכנזים, יש בנוסח מי שבירך לקהל, את הדברים הבאים:

וכל מי שעוסקים בצרכי ציבור באמונה, הקדוש ברוך הוא ישלם שכרם ויסיר מהם כל מחלה וירפא לכל גופם ויסלח לכל עוונם, וישלח ברכה והצלחה בכל מעשי ידיהם עם כל ישראל אחיהם, ונאמר אמן.

ואמנם המקור לברכה זו נמצא במחזור ויטרי:[1]

וכל אותם שעוסקין בצורכי ציבורם,[2] הק' ישלם שכרם ויסיר מהן כל מחלה, וירפא כל גופותם, ויסלח לכל עוונותם, ויברך עובדי ידיהון (= מעשי ידיהם), בכל זמן ועידן, ונאמר אמן.

יש לציין שיהדות תימן קלטה את המנהג לומר מי שברך לכלל או לפרט רק מהמחצית השנייה של המאה השבע־עשרה,[3] בשל השפעת סידורים בנוסח ספרד שהגיעו לתימן. הדבר נבע מכך שעד אז נהגו יהודי תימן כשיטת הרמב"ם שהתנגד לומר בקשות תחינה בשבת.[4]

מי הוא עוסק בצרכי ציבור

מי נחשב לעובד ציבור, ומיהו עובד ציבור באמונה? האם הכוונה למתנדבים או גם

1. מחזור ויטרי, מהד' ש' הורוויץ, ב, נירנברג תרפ"ג, עמ' 173.
2. יש לשים לב: "ציבורם" במקום "ציבור", ונעדרת מכאן המילה "באמונה".
3. עיין משה גברא, מחקרים בסידורי תימן, בני ברק תש"ע, ב, עמ' 213.
4. הל' שבת, ל, יב. והש' להגהת הרמ"א על השו"ע, או"ח, רפד, ז, שהתיר אמירתם למרות היותם תחינה.

לעובדי ציבור בשכר, ומדוע זכו להתברך באופן ייחודי? נקדים ונעיין בדין עובד ומעביד, בין שכיר ובין קבלן, ביחס למערכת היחסים ביניהם. הרמב"ם (הל' שכירות, יג, ז) כתב:

> כדרך שמוזהר בעל הבית (= המעביד) שלא יגזול שכר עני ולא יעכבנו, כך העני מוזהר שלא יגזול מלאכת בעל הבית, ויבטל מעט בכאן ומעט בכאן, ומוציא כל היום במרמה, אלא חייב לדקדק על עצמו בזמן. הרי הקפידו חכמים על ברכה רביעית של ברכת המזון שלא יברך (= העובד) אותה, וכן חייב לעבוד בכל כוחו. הרי יעקב הצדיק אומר, כי בכל כוחי עבדתי את אביכן (= לבן הארמי, הרמאי, ששינה שכרו פעמים רבות). ולפיכך נטל שכר זאת אף בעולם הזה (= מלבד שכרו בעולם הבא) שנאמר ויפרוץ האיש מאד מאד.

הנה כי כן, אפילו עובד שאינו עוסק בצרכי ציבור, אלא בעבודה פרטית של מעביד, חייב לעבוד באמונה ובכל כוחו, ושכרו גם בעולם הזה וגם בעולם הבא, למרות שהוא משתכר מעבודתו. אם כן, מוכרחים אנו לומר שהעוסקים בצרכי ציבור הם הללו שנותנים שירות לציבור ופועלים למען הציבור, בין ציבור קטן בין ציבור גדול. להבדיל מעבודה פרטית, עבודתם היא ציבורית, בין שנבחרו לתפקידם ובין שנתמנו לתפקידם, בין אם הם מקבלים שכר, ובין אם הם אינם מקבלים שכר. בין בצרכים החומריים של הציבור ובין בצרכים הרוחניים, בין במינהל ובין במוסד שלטוני, ובין במוסד חינוכי, תורני או אקדמי, כל אלה נחשבים לעוסקים בצורכי ציבור.

מדוע נתייחדו העוסקים בצרכי ציבור?

אמנם, כאן ישאל השואל: אם כללנו בכלל המתברכים העוסקים בצרכי ציבור גם הללו המשתכרים מתפקידם הציבורי, מדוע הם נתייחדו משאר העובדים בעבודות פרטיות. אכן מתוך האזהרות, והברכות וההבטחות שחז"ל ייחסו לעוסקים בצרכי ציבור, אנו יכולים לעמוד על ייחודם. תפקיד ציבורי הוא תפקיד **תובעני** בפועל, אין מגבלה של שעות עבודה – הפניות של הציבור אל העוסק בצרכי ציבור אין להן מגבלות של שעות עבודה ושל מקום עבודה.

על משה רבינו נאמר: ויעמוד העם על משה מן הבקר עד הערב (שמות יח, יג) עד שחמיו, יתרו, גער בו ואמר לו: "לא טוב הדבר אשר אתה עושה. נבול תיבול גם אתה גם העם הזה אשר עמך, כי כבד עמך הדבר, לא תוכל עשוהו לבדך (שם, יז-יח). כרב בישראל, יכול אני להעיד, שגם אחרי חצות הלילה, יש ומבקשים את הרב. כגון שאבא או אמא נפטרו, ורוצים לדעת כיצד לנהוג. אפילו ביום שבת, בכל עת, ובכל מקום גם כשמישהו פוגש את הרב באקראי במקום כל שהוא. כמו כן, התפקיד הציבורי יש בו עוצמה. ועלול העוסק בצורכי ציבור, להשחית מידותיו בשל כך, לכן הם הוזהרו ע"י התנאים, במשנה, אבות, ב, ב: "וכל העמלים עם הציבור

יהיו עמלים עמהם לשם שמים" ולא להתפאר, וכל שכן שלא להשתרר על הציבור בשביל זה.[5]

אמנם, בגלל שהתפקיד הציבורי הוא בעל עוצמה ויש בו פוטנציאל לכבוד, רודפי הכבוד עלולים להתעסק בתפקידים ציבוריים שלא לשם שמים, רק כדי שייהנו הנאה מדומה מן הכבוד וישחיתו דרכם. לכן, הוזהרו שינהגו בתפקידם הציבורי רק לשם שמים, לא לשם נטיות ופניות אחרות: לא כבוד, ולא טובות הנאה.

עם זאת, יש צדיקים שישתמטו מן התפקידים הציבוריים בגלל החשש שיתדבקו במחלת השררה, כגון רבן גמליאל שרצה להושיב את ר' יוחנן בן גודגודא, ור' אלעזר חסמא בראש (= בראש הישיבה), והוא שלח להם לבוא אליו לצורך זה, ולא באו... חזר ושלח להם ובאו. אמר להם: "כמדומין אתם ששררות אני נותן לכם? עבדות אני נותן לכם" (בבלי הוריות, י, א-ב). חכמים אלו היו גדולים בחכמה ועניים מאוד, ורצה רבן גמליאל לתת להם תפקיד ציבורי להושיבם בראש ישיבה, כדי שיחלקו מחכמתם לציבור, ויתפרנסו. אך הם נמנעו, מחשש שיתפשו לחולי השררה. על כן, אמר להם שתפקיד ציבורי הוא עבדות ולא שררה. כלומר, כל העוסק בצרכי ציבור ורואה את עצמו כעבד לציבור, יצליח לשרת את הציבור בנאמנות, ולא יחלה במחלת השררה.

כמובן, ייחודו של התפקיד הציבורי לפי התייחסותה הערכית של היהדות עלול להרתיע טובים מלשרת את הציבור, וכפי שראינו לעיל. לכן, התנא במשנת אבות שם מבטיח: "שזכות אבותם" (= "של הציבור"), "מסייעתן" (= "מסייעת לציבור, שיצליחו העמלים עמהם"). כלומר, "שאין העוסקים בצרכי ציבור מצליחים בשליחותם בזכות עמלם בלבד, אלא גם בזכות אבותם של הציבור, וצדקתם של האבות, עומדת לעד".[6] כלומר, לציבור בישראל יש זכות אבות כי לפי צוואתם של אבות האומה אנו אמורים להתנהל באופן ערכי ו"לעשות צדקה ומשפט" (בראשית יח, יט). זכות זו של הציבור, שאמור להיות ייעודי וערכי תסייע לעוסקים בצרכיו של ציבור כזה הן כדי שיצליחו בפעילותם למען הציבור והן כדי שלא ישחיתו מידותיהם.

ברכתם ושכרם של העוסקים בצרכי ציבור באמונה

כבר עמדנו על כך, שהעוסקים בצרכי ציבור צריכים לעסוק לשם שמים, ולא לשם נטיות ופניות, וטובות הנאה. כך יוצא, שהתנהלותם באמונה היא גם במשמעות של אמת וצדק, וגם במשמעות של אמונה, תקווה וביטחון לסייעתא דשמיא.

ראשית לכל, דאגתם של העוסקים בצרכי ציבור, שיש ובשל פעילותם למען הציבור, שכאמור, אין לה גבולות של זמן ושל מקום, יימנע מהם מלקיים מצוות. קל וחומר, אם יימנע מהם להתפלל בציבור או להתפלל בכלל, ללמוד תורה וכדומה. על

5. תפארת ישראל, שם, יכין, אות יט.
6. לפי פירוש פ' קהתי למשנת אבות שם.

זה הבטיחם התנא באבות, שם: "ואתם (=העמלים עם הציבור לשם שמים) מעלה אני עליכם שכר הרבה כאילו עשיתם". ופירש הרמב"ם, שם:

> הוא דבר ה' (=הבטחה אלוקית) לאותם העמלין עם הציבור, שפעמים ימנעו מלעשות מצוה בגלל עסקם בענייני ציבור. לפיכך אמר שה' מחשב להם שכר עשיית אותה המצווה, ואע"פ שלא עשאוה, כיון שנתעסקו בצרכי ציבור לשם שמים.

אכן, ה' מבטיח לעוסקים בצרכי ציבור לשם שמים, שגם אם נבצר מהם מלקיים מצוות בגין פעילותם למען הציבור, ששכרם גדול כאילו עשו אותן מצוות. אין ספק ששכר מצוות בעולם הזה – אין, אלא השכר האמתי הוא ייעוד האדם שנברא בצלם אלקים, חיי האמת והנצח, להיות כמלאכים. אבל גם יזכו לברכה והצלחה במעשי ידיהם שבוודאי תהיה להם, שהרי אינם פחותים מעובד בעבודה פרטית. לכן, בנוסח מי שבירך לקהל כאמור, אנו מברכים אותם:

> וכל מי שעוסקין בצרכי ציבור באמונה, הקב"ה ישלם שכרם (=בעולם הבא), ויסיר מהם כל מחלה וירפא לכל גופם (=בעולם הזה) ויסלח לכל עונם (=כדי להנחילם חיי עולם הבא), וישלח ברכה והצלחה בכל מעשי ידיהם, עם כל ישראל אחיהם ונאמר אמן.

אכן, אשרי העם שככה לו, אשרי העם שאלו הם העוסקים בצרכיו באמונה. זאת בשל ייחודם, ייעודם ושכרם.

עוד לתולדות מטבע התפילה "אלוהי אבותינו" בתקופת הגאונים

בנימין קצוף

בהוקרה לגברת רבקה דגן לרגל פרישתה לגמלאות, על תרומתה רבת השנים כמרכזת המחלקה לתלמוד, ועל העידוד והעזרה הרבה מתחילת לימודי במחלקה ועד לימים אלה.

לפני מספר שנים עמדתי על מקורו של מטבע התפילה 'אלוהי אבותינו', הנפוץ בנוסחי הדפוסים של ספרות חז"ל ובתפילות רבות בימינו, בהן פתיחתה של תפילת העמידה וטקסטים ליטורגיים נוספים מסדר התפילה הקבוע על פני ימות השנה ובקשות פרטיות מזדמנות.[1] בניגוד לרושם המתקבל מנוסח הדפוסים של ספרות חז"ל, בדיקת עדי הנוסח הישירים מלמדת שמטבע תפילה זה כמעט ולא מופיע בספרות התנאים ובתלמוד הבבלי, ובכל המקומות בהם הוא מופיע יש ספק באשר למקוריותו. לעומת זאת, בתלמוד הירושלמי הוא מצוי עשרות פעמים בתפילות מסוגים שונים.[2] המסקנה העולה מכך היא שהשימוש בפניה לאל בכינוי 'אלוהי אבותינו' הפך לנפוץ בארץ ישראל במאות השלישית והרביעית, כפי שגם עולה מהשוואת מקורות מקבילים בספרות חז"ל, ומתפילות יהודיות במקורן שנתקבלו בליטורגיה הנוצרית המוקדמת. לקראת סוף המאמר הערתי מבלי לפרט

1. B. Katzoff, "'God of our Fathers': Rabbinic Liturgy and Jewish-Christian Engagement", *JQR* 99 (2009), pp. 303-322. במסגרת הדיון המלא שם הוצגו המקורות וצוינה ספרות המחקר הרלוונטית. כאן אסתפק בהצגת עיקרי הדברים בלבד, והקורא מופנה לעיין שם להרחבה ולפירוט בנושאים שיעלו כאן ובנושאים נוספים. כדרכו של מחקר, כמה מן העניינים שנדונו שם זוקקים עיון נוסף, בחלק מן המקרים גם לאור מחקרים שיצאו לאור לאחר פרסומו. ראו לדוגמא ד' הנשקה, מה נשתנה?: ליל הפסח בתלמודם של חכמים, ירושלים תשע"ו, עמ' 101, הערה 229, ועמ' 121-113; A. Schremer, *Brothers Estranged: Heresy, Christianity, and Jewish Identity in Late Antiquity,* Oxford 2010; M. Bar-Asher Siegal, *Early Christian Monastic Literature and the Babylonian Talmud*, Cambridge 2013. בחלק מן המקומות הפניה מובאת בלשון יחיד 'אלוהי ואלוהי אבותי'.
2. כדוגמת התפילות הבאות (כאן ובהמשך בהשמטת הפתיחה '...אלוהינו ואלוהי אבותינו'): 'לאחר תפילתו מהו או'... שלא תעלה שנאתינו על לב אדם' (ירו' ברכות פ"ד ה"ב [ז ע"ד, עמ' 36 במהדורת האקדמיה ללשון עברית]), 'זה שהוא רואה חלום קשה... שיהו כל חלומתיי שחלמתי... אם טובים הם יתקיימו עלי לששון ולשמחה' (ירו' ברכות פ"ה ה"א [ט ע"א, עמ' 43]), ועוד.

שמטבע התפילה 'אלוהי אבותינו' התקבל בהדרגה גם בליטורגיה הבבלית בתקופת הגאונים, וכאן ברצוני להרחיב בעניין זה.[3] כרקע לעיון בספרות הגאונים הבבלית אציין כאן בקצרה שמטבע הלשון 'ואלוהי אבותינו' מצוי כצפוי במספר סידורים מן הגניזה בהם עיינתי המביאים את נוסח התפילה הארץ ישראלי.[4]

אפתח בהערה מתודולוגית: בחינת נוסחי התפילות המובאים בספרות הגאונים צריכה להיעשות מתוך מודעות לכך שבחלק מן הסוגות הספרותיות שנוצרו בתקופה זו, לצד מקרים בהם הגאון כותב בשפתו החופשית, במקרים אחרים הוא מצטט או מוסר בפרפרזה דברי גאונים שקדמו לו או את דברי התלמוד שלפניו, שלא היה בהכרח זהה לתלמוד שבכתבי היד שלפנינו. לפיכך ספק בעיני עד כמה ניתן לבסס טענה בנוגע לנוסחי תפילות בדברי מי מן הגאונים על סמך נוסח בודד כזה או אחר. לכן להלן אצביע על תופעות העולות בדברי גאונים שבכתביהם מצויים מספר גדל של נוסחי תפילה, המעלים את הסבירות שבהצטברותם יחד הם מייצגים את הנוהג הרווח באופן מהימן. החיבורים בהם מצויים נוסחי תפילה מרובים היכולים להצביע על תופעה בעלת משמעות הם כצפוי שני הסידורים שנכתבו בתקופת הגאונים: סדר רב עמרם גאון, וסידור רב סעדיה גאון, ובהם יתמקד העיון.[5]

3. לקראת סופו של המאמר הצגתי השערה אודות הנסיבות ההיסטוריות שהובילו לכך שמטבע התפילה הפך לנפוץ דווקא בארץ ישראל בתקופה זו. הדברים שלהלן מבוססים על עיון ראשוני בספרות הגאונים ומצריכים ביסוס והרחבה לאור בדיקה מקיפה של מכלול הספרות מתקופה זו, הן זו שנתפרסמה הן זו שטרם פורסמה. מכל מקום כבר עתה ניתן להצביע על מגמות מרכזיות, ואני מקווה לחזור לעניין זה בעתיד.

4. לעת עתה עיינתי בחלק קטן מן הסידורים מן הגניזה, הן אלו המביאים את נוסח התפילה הארץ ישראלי הן אלו המביאים את הנוסח הבבלי, ונצרך עוד עיון מקיף ויסודי. הסידורים הארץ ישראלים המצויינים להלן הועתקו במאות האחת עשרה והשתים עשרה, ואין בהם לפיכך עדות חד משמעית על נוסחי תפילה ארץ ישראליים בתקופת הגאונים, אם כי סביר שבעניין זה מדובר בהמשך הנוהג המצוי בתלמוד הירושלמי. כך לדוגמא בסידורים הבאים מצויות תפילות הכוללות את מטבע הלשון 'ואלוהי אבותינו'. ENA 2893.2: 'וכשהוא עומד לצאת מבית הכנסת... שיקדמוני רחמיך עת רצון' (פורסם על ידי מ' מרגליות, הלכות ארץ ישראל מן הגניזה, ירושלים תשל"ד, עמ' קלח; ראו גם ע' פליישר, תפלה ומנהגי תפלה ארץ־ישראליים בתקופת הגניזה, ירושלים תשמ"ח, עמ' 26–27); בדף נוסף מאותו סידור ENA 2824.16: 'רצה במנוחתינו קד' במצותיך' (עמידה של שבת, מרגליות, שם, עמ' קמז); JTS Schechter 24: 'שתחנינו ותקרבינו' (תחנונים לאחר תפילת עמידה), ונוסחים דומים גם ב T-S NS 160.2 וב-T-S NS 195.47; Ox. Heb. E. 41.113: 'מלוך על כל העולם כולו בכבודך' (יום כיפור). על ההבחנה בין מנהג ארץ ישראל למנהג בבל ראו א' ארליך, תפילת עמידה של חול: נוסחי הסידורים בגניזה הקהירית, שורשיהם ותולדותיהם, ירושלים תשע"ג, עמ' 4–6.

5. 'ואלוהי אבותינו' נמצא פעם אחת בשאילתות, ופעם אחת בתשובה של ר' נטרונאי גאון, ראו במאמרי (לעיל הע' 1), עמ' 321, הע' 42, וכן פעם אחת בספר הלכות פסוקות, מהדורת ס' ששון, ירושלים תשי"א, עמ' יט. בספר הלכות גדולות, שנתחבר ככל הנראה באמצע המאה התשיעית, מצויות תפילות וברכות רבות שבפתיחתן מובאת הפניה 'אלוהי' (או 'אלוהינו'), וברובן הגדול לא מובא 'ואלוהי אבותינו', ראו לדוגמא (הציונים על פי מהדורת

למרות איחורו היחסי אפתח בתיאור הממצא בסידור רב סעדיה גאון, שנכתב במחצית הראשונה של המאה העשירית.[6] בסידור זה מצויות בקשות ותפילות רבות שבפתיחתן נעשה שימוש במטבע התפילה 'אלוהינו' בלבד, בהן תפילות מזדמנות כדוגמת 'הנכנס למרחץ... שתצילני מזה ומכיוצא בו' (עמ' פט), 'המקיז דם... שיהא עסק זה לי לרפואה' (שם), בכניסתו לכרך... שתכניסני לשלום' (עמ' צ), ותפילות קבועות מסדר התפילה בחול ובמועדים כדוגמת 'שנשמור חוקיך בעולם הזה' (עמ' כה, מנחה), 'שתעלנו לארצנו ותטענו בגבולנו' (עמ' קיב, קכט-קל, מוסף של שבת וראשי חדשים), ועוד. לצדן מצויות תפילות רבות בהן מצוי מטבע התפילה 'אלוהינו ואלוהי אבותינו', וכולן מסדר התפילה הקבוע כדוגמת 'רצה במנוחתנו' (עמ' קיב, שבת), 'חדש עלינו את יום ראש החדש הזה' (עמ' קכט, ראש חודש), 'מפני חטאינו גלינו מארצנו' (עמ' קנא, מוסף של חג), 'מלוך על כל העולם כלו בכבודיך' (עמ' ריט, ראש השנה), 'מחול לעונותינו ביום הזה' (עמ' רס, יום כיפור), ועוד. כלומר מטבע התפילה הכולל את הפניה 'ואלוהי אבותינו' מצוי בחלק מן התפילות מסדר התפילה הקבוע, ולא בתפילות המזדמנות. הבאת מטבע התפילה הארץ ישראלי בכמה מן התפילות בסידור רס"ג, עולה בקנה אחד עם מגמה כללית במפעלו לשלב מן המורשת הארץ ישראלית לתוך המסורת הבבלית.[7]

נוסח סדר רב עמרם גאון, שחובר באמצע המאה התשיעית, הגיע אלינו רק בעותקים מן המאות הארבע עשרה או החמש עשרה, ואלה הושפעו באופן משמעותי מנוסחי התפילה שנהגו במקום העתקתם.[8] לפיכך נוסחי התפילות שבו אינם יכולים לשמש ראיה ברורה לנוסח התפילות בבבל בתקופת הגאונים, במיוחד לאור העבודה שחלק לא מבוטל מנוסחי התפילה בסדר רע"ג, בהם גם חלק מאלה שיובאו להלן, מצויים רק בחלק מכתבי היד של החיבור. עם זאת התופעה העולה כאן מבחינת

ע' הילדסהימר, ירושלים תשל"ב, חלק א): 'שתוליכיני לשלום' (עמ' 27), 'שתצילני מזה ומכיוצא בו' (עמ' 149), 'שיהא עיסק זה לי לרפואה' (עמ' 150), ועוד. בכמה מקומות בודדים מצויים שינויי נוסח בין כתבי היד של החיבור, ראו לדוגמא 'שתרגילני בתורתך' (עמ' 152), 'מלוך על כל העולם כולו בכבודך' (עמ' 303, ראש השנה), ועוד, המעלים את האפשרות שאלו הוספות מאוחרות.

6. על מקומו של נוסח סידור רס"ג בין נוסחי בבל המוקדמים ראו א' ארליך, "לחקר נוסח התפילה בסידור רב סעדיה גאון, פעמים 121 (תש"ע), עמ' 92-96. הציונים להלן על פי מהדורת י' דודזון ואחרים, ירושלים תש"ס.

7. ראו: R. Brody, *The Geonim of Babylonia and the Shaping of Medieval Jewish Culture*, New-Haven 1998, pp. 239-241; הנ"ל, רב סעדיה גאון, ירושלים תשס"ז, עמ' 148-152.

8. ראו י"נ אפשטיין, "סדר רב עמרם, סידורו ומסדריו", ציונים – קובץ לזכרונו של י"נ שמחוני, בעריכת י' קלצקין, ברלין תרפ"ט, עמ' 122-141; ד' גולדשמידט, במבוא למהדורתו, ירושלים תשל"ב, עמ' 7-11; י' ברודי, "לחידת עריכתו של סדר רב עמרם גאון", כנסת עזרא, בעריכת ש' אליצור ואחרים, ירושלים 1994, עמ' 30-33; ארליך (לעיל הע' 4), עמ' 7-8. הציונים להלן על פי מהדורת גולדשמידט.

השימוש במטבע התפילה 'ואלוהי אבותינו' קרובה לזו המצויה בסידור רס"ג, ולכן ישנה סבירות לא מבוטלת שהיא משקפת לפחות בחלקה את המצב כבר בתקופת הגאונים, אף שאפשר שכמה מן הנוסחים חדרו בתקופה מאוחרת בהשפעת נוסח המעתיקים ואלו אינם נוגעים לדיוננו. ברוב הגדול של התפילות מסדר התפילה הקבוע בסדר רב עמרם גאון מובאת מטבע התפילה הכוללת את הפניה 'ואלוהי אבותינו', כדוגמת 'ברכנו בברכה המשולשת' (עמ' לו, ברכת כהנים), 'שנשמור חקיך בעולם הזה' (עמ' לט, קדושא דסדרא), 'רצה במנוחתנו' (עמ' עב, שבת), 'החל עלינו את ששת ימי המעשה' (עמ' פג, סדר מוצאי שבת), 'יעלה ויבא' (עמ' פו, קלו, ראש חודש וראש השנה),[9] 'מלוך על כל העולם כולו' (עמ' קלז, קמא, ראש השנה), 'שתמחול לנו על כל עונותינו' (עמ' קסא, יום כיפור), ועוד. לצד אלה, במעט תפילות מסדר התפילה הקבוע מובא מטבע התפילה 'אלוהינו' בלבד, כדוגמת 'שתשכיבני לשלום' (עמ' נד, קריאת שמע שעל המטה), וכך גם במרבית התפילות המזדמנות כדוגמת 'בקש לצאת... שתוציאני מכרך זה לשלום' (עמ' קפג), 'הנכנס להקיז דם... שיהא עסק זה לי לרפואה' (עמ' קפה), ועוד. כלומר, מטבע התפילה 'ואלוהי אבותינו' מובא באופן נרחב בתפילות מסדר התפילה הקבוע ולא בתפילות מזדמנות. ואף שכאמור מצב הנוסח בסדר רב עמרם גאון אינו מאפשר קביעה ברורה בנוגע להרבה מן הנוסחים המקומיים, הרי שהעדות המצטברת העולה ממכלול הנוסחים, דומה למצוי בסידור רס"ג, ויחד ככל הנראה הן מאפשרות לתאר, לפחות בקווים כלליים, את התפשטות מטבע התפילה 'ואלוהי אבותינו'.

הפניה לאל בכינוי 'אלוהי אבותינו' הפכה כאמור לנפוצה בתקופה האמוראית בארץ ישראל בלבד, והייתה בשימוש מועט אם בכלל בתקופה האמוראית בבבל. אין בידינו תיעוד מספיק מקיף של נוסחי תפילות מתקופת הגאונים המוקדמת, ובמיעוט המקורות שבידינו יש מעט מאוד שימוש במטבע התפילה 'ואלוהי אבותינו' בתקופה זו. לעומת זאת שני סידורי הגאונים משקפים פחות או יותר את אותה מגמה: מטבע התפילה 'ואלוהי אבותינו' מצוי באופן נרחב יחסית לקראת סוף תקופת הגאונים בתפילות מסדר התפילה הקבוע בימות החול ובמועדים, ככל הנראה מחמת היותן נפוצות יחסית ושגורות בפי המתפללים שקלטוהו – אפשר מבלי משים, וכמעט שלא התקבל בתפילות המזדמנות הנפוצות פחות. כך עולה בצורה ברורה מתוך סידור רב סעדיה גאון, וככל הנראה גם מסדר רב עמרם גאון, למרות הספק הקיים ביחס למקור הרבה מנוסחיו. מסקנות אלו מוסיפות על ידיעותינו אודות נוסחת תפילה אחת, ומרחיבות את תיאור התקבלותן החלקית של נוסחי תפילה ארץ ישראלים בליטורגיה הבבלית.

9. כך על פי מסורת התפילה של בני בבל שפתחו את 'יעלה ויבוא' ב'אלוהינו ואלוהי אבותינו' בחול ובמועדים, שלא כמנהג בני ארץ ישראל לפתוח את 'יעלה ויבוא' בחג ב'אנא אלוהינו', ראו ע' פליישר, "'סידור' השם המפורש: לנוסחי התפילה של בני ארץ ישראל בשבתות ובשבתות ראש חודש", תרביץ סט (תש"ס), עמ' 327-328.

נשים בקידוש לבנה

מאיר רפלד

הסוגיה מוקדשת לגב' רבקה דגן תחי',
שעמדה על משמרת הקודש של המחלקה לתלמוד מדי חודש בחדשו.

בשורות הבאות נעיין בסוגיה אחת שעסקו בה רבים, שממנה עולה לכאורה, כינוי שאינו מחמיא לנשים ומנהגיהן ומושיב אותן בחברת עמי הארצות. כוונתנו לעקוב אחר השתלשלות פרשנות המקורות בסוגיה המבררת ובוחנת נימוקים הפוטרים נשים, או מצמצמים את השתתפותן הליטורגית בסדר קידוש לבנה, עד שיש המונעים מהן ליטול חלק במעמד נכבד זה. להלן נראה שהדברים נכרכו זה בזה, בשל צירופם של כמה גורמים להרכב אחד. לצורך הצגתם נשתמש בסיכומו של בעל ה'משנה ברורה' (סימן תכו, סעיף קטן א), המתייחס לנושא:

> ונשים פטורות מלקדש הלבנה דהוי מצוות עשה שהזמן גרמא, ואף דכל מצוות עשה שהזמן גרמא נוהגות הנשים שמקיימות ומברכות עליהן, מכל מקום מצוה זו אין צריכין לקיימה משום דהם גרמו פגם הלבנה.

ובתוספת דברים ב'ביאור הלכה' שם:

> אשר במאמרו ברא שחקים וכו': עיין בסנהדרין מב ע"א, דקאמר שם במערבא מברכי ברוך מחדש חדשים. אמר ליה האי אפילו נשי דידן נמי מברכי. אלא כדאמר רב יהודה אשר במאמרו וכו'. ומשמע מזה דאם בדיעבד בירך ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם מחדש חדשים דיצא אלא דאינו מן המובחר והוא מנהג נשים ועמי הארץ וצ"ע.

ראוי לציין שבחלק ההלכתי מתייחס המחבר לנימוק קבלי (פגם הלבנה) ומאידך גיסא, בחלק שמתבררים בו מקורות ההלכה הקרוי 'ביאור הלכה' המחבר אינו מתייחס כלל לנימוק זה. נצטט את המקור התלמודי (בבלי סנהדרין מב ע"א), העומד בבסיס הדברים:

> אמר ליה רב אחא לרב אשי: במערבא מברכי ברוך מחדש חדשים, אמר ליה: האי נשי דידן נמי מברכי. אלא כדרב יהודה, דאמר רב יהודה: ברוך [וכו'] אשר במאמרו ברא שחקים וברוח פיו כל צבאם חוק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם. ששים ושמחים לעשות רצון קונם פועלי אמת שפעולתן אמת וללבנה

אמר שתתחדש עטרת תפארת לעמוסי בטן שהן עתידין להתחדש כמותה ולפאר ליוצרם על שם כבוד מלכותו ברוך אתה ה' מחדש חודשים.

הצעות שונות מצויות בספרות ההלכתית לדורותיה לביאור דברי רב אשי, ובעיקר להציע את מסקנתו לדינא. יש אחרונים שהשיאום לענייני הלכה שונים,[1] ויש שדרשום כמין גנאי לנשים המסוגלות לומר בעל פה בלילה רק את הנוסח הארץ־ישראלי הקצר,[2] או שרב אשי מתכוון בדבריו להדגיש, שנשים מבינות רק את העולה מראיית מחזוריותה החזותית של הלבנה המתחדשת אחת לחודש, ולכן מברכות "מחדש חדשים", ולא על "מעשה בראשית", המשוקע בנוסח הארוך של הברכה שנהגו בבבל.[3] יש שפירשו שרב אשי משמיענו שנשים רשאיות לברך רק בלא שם ומלכות ("ברוך מחדש חדשים", דווקא!).[4] יש שעשאום כמין משל, וביארו שרב אשי נקט בדרך האירוניה, באומרו לרב אחא שנוסח ברכת הלבנה הארצי ישראלי, המקוצר: "ברוך אתה ד' מחדש חודשים", הוא נפוץ וידוע אף לכאלו שאינם יודעים מטבע של ברכות, כנשים.[5] בעקבות דבריו נוסיף, שרב אשי מתכוון כנראה להבליט את חוכמת חכמי בבל היודעים לנסח ברכות ולפאר באמצעותן מעמדים חשובים כברכת הלבנה, ולכן הוא מתייחס בלשון סרקסטית לנוסח המקביל של בני ארץ ישראל ומתאר את מטבע הברכה שלהם כ'חוכמת נשים'. ברם, דומה שאת הפרשנות ההלכתית שעולה מפשוטם של דברי רב אשי, נמצא בדברי ה'מאירי' לסנהדרין, כאן (מהדורת ר"א סופר, עמ' 177): "ונשים ועמי הארץ שאינם יודעים לברך מברכין בא"י אמ"ה מחדש חדשים".

מכאן נעקוב אחר תפוצת הנימוקים והשתלשלותם במנהגי אשכנז. תרומתם העיקרית לנושא מתבטאת בהוספת נימוקים נוספים המבארים את העובדה שנשים אינן מצויות במעמד קידוש הלבנה. נתחיל מפסקי הרב ר' זלמן מבינגא, הידוע כאחד מתלמידיו המובהקים של המהרי"ל שהיה גדול מעצבי המנהג האשכנזי, המביא שמועה בשם רבו (ירושלים תשמ"ה, עמ' קסט):

גם אמר לי שיש להרחיק מן הנשים כשמברכין ברכת הלבנה, מהאי טעמא, שהם נידות ועדיין יש שלא טבלו, ומטמ' בהסיטן או בנגיע'.

1. ראה למשל: ר"ש קלוגר, שו"ת האלף לך שלמה, או"ח, סי' קצג, לעניין מצוות שהזמן גרמן; ר"מ פיינשטיין, שו"ת אגרות משה, חו"מ ב, סי' מז, לענין ברכות הראייה.
2. מהרש"א שם, בביאור הראשון.
3. למשל: רי"ד זינצהיים, יד דוד, סנהדרין שם.
4. ראש"ב סופר, שו"ת כתב סופר, או"ח, סי' לד.
5. ראה י"ד אייזנשטיין, אוצר דינים ומנהגים, ניו־יורק תרפ"ג, עמ' 59.

בתוספת מסקנה מדיליה:

ולכן יזהר מאד שלא לעמוד במקום הטינופת כשמברכין הלבנה, וגם נידה לא תברכי (!) ברכת הלבנה.

מכאן, למעשה עולות שתי נקודות מעניינות:

א. ההתרחקות מנשים בעת קידוש לבנה מוגבלת רק לזמן נידתן וכמוה כהרחקת הנשים מבית הכנסת בשל נידתן, וכהרחקתן מדברים שבקדושה בכלל, כמנהג שנהג בשלהי ימי הביניים במחוזות שונים באשכנז ובספרד.
ב. נשים שאינן נידות יכולות לברך ברכת הלבנה ואולי אפילו בכל נוסח.[6] אם כן מדוע ניסח בעל המשנה ברורה את ההלכה להרחקת נשים מקידוש לבנה בהתעלם מהנימוק המתייחס לענייני טומאה? דומה לנו שהפרשה תתבאר היטב בעקבות שיבוץ גורם חשוב וסמכותי, שהשפעתו על העולם ההלכתי מפורסמת, והוא בעל השל"ה הקדוש. נציין, שהנימוק המובא להלן אומץ ע"י בעלי קבלה רבים. למעשה, החידוש העולה מכאן הוא שהנשים הטילו על עצמן עונש מחמת בושתן מחטאה של חוה, האישה הראשונה. נצטט מספרו "שני לוחות הברית" (שער האותיות, אות ק):

ומה מאוד טוב ויפה העניין, כי לעתיד ילך פגם הלבנה, ותהיה אור הלבנה כאור החמה ואז יתגדל ויתקדש שמיה רבא כו', ויהיה השם שלם והכסא שלם, כנודע ליודעי חן. **אשר נראה בעיני, שמטעם זה מתרחקים הנשים ממצווה זו** אף על פי שמקיימין הרבה מצוות עשה שהזמן גרמא כגון שופר ולולב, ולא ראינו מעולם נשים מקיימות קידוש הלבנה, אף שהן נזהרות בכל התפילות, מפני שפגם הלבנה גרמה האשה הראשונה, דהיינו חטא חווה, ומתרחקים מפני הבושה, אף על פי שמצאו להם תיקון אחר כך, שנתקנו בעגל, שלא חטאו.

קביעת השל"ה על אחריותן של הנשים בפגימת הלבנה, וסמכותו הרבה בשילוב תורת הסוד בתוככי ספרות ההלכה והמנהג ידועה. זו באה לידי ביטוי בפסיקת בעל המגן אברהם כאן. מעניין לעקוב אחר שילובם של הנימוקים השונים זה בזה. הכותרת בשלחן ערוך (או"ח, סי' תכו) היא: "ברכת הלבנה וזמנה", ומרן המחבר והרמ"א כלל לא מתייחסים בפסיקתם לברכת הלבנה בפי נשים, 'והותירו' זאת לבעל ה'מגן אברהם' שהשפעת השל"ה עליו היתה עצומה.[7] להלן דבריו:

6. ראה עוד בהערת המהדיר שם, עמ' קסט הערה 18.
7. כבדרך אגב נציין, כי ח' טשרנוביץ (רב צעיר), תולדות הפוסקים, ג, ניו-יורק תש"ח, עמ' 164–172, המתאר בהרחבה את דרכו של ה'מגן אברהם' בפסיקה, לא נתן דעתו לכך שהוא משתמש בנימוקיו, בנוהגיו ובחומרותיו של השל"ה כ-230 פעמים. אגב כך נוסיף שבספרו המונומנטלי, המשפט העברי, פרופ' מ' אלון אינו מתייחס לטיבו של ה'מגן אברהם'.

נשים פטורות דמצות עשה שהזמן גרמא הוא ואע"ג דהם מקיימות כל מצות עשה כגון סוכה, מכל מקום מצוה זו אין מקיימים מפני שהם גרמו פגם הלבנה (של"ה), עמ"ש סוף סי' רצ"ו, ובסנהדרין פרק ה' אמרינן על ברכת הלבנה הני נשי דידן נמי מברכי, משמע קצת דמברכין, ואפשר דלאו דוקא נשים אלא לישנא בעלמא נקט.[8]

דברי ה'מגן אברהם': "דלאו דוקא נשים אלא לישנא דעלמא נקט" מתפרשים בפשטות באמצעות פרשנו המובהק, בעל 'מחצית השקל': "רוצה לומר עמי הארצות".[9] העולה מדברי ה"מגן אברהם", בעקבות בעל השל"ה, שאשה אינה מברכת ברכת הלבנה – מפני שפגמה בה. את השפעת בעל השל"ה, ששימש כידוע בפרק זמן מסוים כרבה של פרנקפורט דמיין, ניתן לראות גם במקור נוסף המשקף מנהגי קהילה זו, והוא ספר "נוהג כצאן יוסף" שחיבר ר' יוסף קאשמן סג"ל (ת"א תשכ"ט, עמ' קמו):

כתב אדוני מו"ח נר"ו בשו"ת שלו, לפי מה שכתב השל"ה הטעם שאין הנשים מקדשין החדש, לפי שהן גרמו לקוי הלבנה. וכתב על זה בעל הלכה ברורה בסי' תכ"ו זה לשונו: ובסנהדרין דף מ"ב אמרינן הני נשי דידן נמי מברכין, משמע קצת דמברכין עכ"ל. כתב אדוני מו"ח נר"ו, אדרבה מכאן יצא המנהג לנשים שאין מברכות על הלבנה, הואיל דאמרינן שהם עתידין להתחדש כמותה, דקאי על לקוי הלבנה. ולכן אמרינן בש"ס דאי לא מברכין רק אשר במאמרו ברא שחקים, נשים נמי יכולין לברך, ולמה אין נוהגין לברך, אלא ודאי משום שצריכין לומר גם כן שעתידין להתחדש כמותה [=ואשה אינה מברכת על קטע ליטורגי המזכיר חטאה]. והאריך בכתביו.

לפנינו איפוא דו־שיח הלכתי בין שני חכמים מאשכנז בענין נשים בקידוש לבנה: ר' פנחס ב"ר שמעון וואלף אויערבאך מחבר 'הלכה ברורה' (וילמרשדארף תע"ז) ור' יהודה מילר רבה של קהילת קלן. החכם הראשון מצדד מתוך הסוגיה התלמודית לאפשר לנשים לומר ברכת הלבנה ("משמע קצת"). לעומתו, השני מעלה על נס את

שמא בשל היותו פירוש על חלק אורח חיים בלבד, נושא שאינו עומד במרכז יסודות המשפט העברי.

8. כאן כדאי לציין לדבריו "ולא ראינו מעולם נשים מקיימות קידוש הלבנה" ולהיעזר, ברשותו האדיבה של פרופ' ד' שפרבר, בציורים המפורסמים של קירכנר מ-1724 ובודנשץ מ-1748, המופיעים בספרו מנהגי ישראל, ו, ירושלים תשנ"ח, עמ' תט-תי, ומראים בעליל שנשים אינן מופיעות בציורים המתארים קידוש לבנה ברחובה של עיר. כך גם בקונטרס מאה ברכות, אמשטרדם 1687, מפרי עבודתו של בנימין סניור או שניאור, ובספר מנהגים מאויר מפרנקפורט תס"ח, בכולם: קידוש לבנה ללא נשים.

9. אנו פטורים כאן מדיון על היות קידוש לבנה מצות עשה שהזמן גרמא, נושא שיש בו עיון אקדמי מעניין היוצר הגדרות חדשות בכלל זה, ונפנה את המעוניין לר"ע יוסף, שו"ת יביע אומר, ח"ה, או"ח סי' לו.

המנהג הרווח, שנשים אינן מקיימות סדר זה, ולגביו המציאות מחייבת כמוה כמנהג סמכותי ומציגה נימוק בר־תוקף, העומד כנגד פרשנות הסוגיה.

סקרנו אפוא נושא, המלמד על נסיונות מגוונים של חכמים להבהיר פרק חשוב בהצגת חיובי נשים בהשתתפותם בתפילות ציבוריות.[10]

10. בשולי הדברים, אפשר להציע כי נשים לא נהגו לקדש לבנה משום שקידוש לבנה מתקיים אחרי תפילת ערבית בבית הכנסת, ונשים לא נהגו לילך לבית הכנסת לתפילת ערבית במוצאי שבת. נימוק זה מתאים יותר ליהדות פולין, שם בדרך כלל בית הכנסת לא היה במרכז העיר, אך באשכנז בית הכנסת היה לרוב בתוך העיר, ואכמ"ל.

יום הכיפורים והתשובה: על משמעותו המתפתחת של יום הכיפורים

חיים בורגנסקי

הרבה חייבת המחלקה כולה לרבקה, והרבה אני חייב לה באופן אישי. מעבר להיותה הבסיס של המחלקה לאורך שנים רבות, היא שימשה לי באופן אישי ידידה וכתובת קבועה להתייעצויות במגוון תחומים, ועצותיה הטובות ליוו אותי לאורך השנים. בכל ליבי אני מאחל לרבקה להמשיך לאורך ימים ושנים בריאות ושמחות בפעילות, בלימוד ובהובלת אנשים ותהליכים, כמעשיה מאז במחלקה.

הדברים הכתובים כאן הם תמציתה של הרצאה שהעברתי בקורס "מועדי ישראל בהתפתחותם" במחלקה. רבקה למדה בקורס זה בגלגולו הראשון, ולכבודה הבאתי את הדברים כאן.

א. "כי ביום הזה יכפר עליכם" – יום הכיפורים בתורה[1]

עיון בפרשיות יום הכיפורים בתורה (ויקרא טז; שם כג, כו-לב) מציג בפנינו תמונה מרתקת: מצד אחד מצוי תהליך כפרה מורכב ומדויק שנעשה כמעט כולו על ידי אדם אחד בלבד – הכהן הגדול, ומצד שני מצוי עם שלם שהתורה דורשת ממנו שביתה מוחלטת כתנאי לכפרתו. בעוד הכהן הגדול עומד לבדו מול הקב"ה, כפי שהתורה מדגישה ש"כל אדם לא יהיה באוהל מועד בבואו לכפר בקודש עד צאתו" (שם טז, יז), הרי שיתר העם נדרש לשביתה ממלאכה ולעינוי נפש.

ביום הכיפורים מכפר הכהן על המשכן ועל כל חטאי עם ישראל. כפרה זו מושגת על ידי הזאַת דמים של פר ושל שעיר במקומות מסוימים במשכן, ועל ידי שילוח לעזאזל של שעיר הנושא את כל עוונות בני ישראל. התורה אינה מתנה את תהליך הכפרה בפנייתו של האדם הפרטי אל הקב"ה בכל צורה שהיא; אין הוא נדרש להתפלל, להתוודות על חטאיו או לחזור בתשובה. יום הכיפורים בתורה מבטיח

1. נמנעתי בכוונה מהפניות נרחבות בהערות שוליים, אף שלמקורות שהבאתי בגוף הדברים מקבילות רבות בספרות חז"ל. הציטוטים הובאו מהמהדורות המקובלות; משנה ע"פ כת"י קופמן; תוספתא ע"פ מהד' ליברמן; ספרא ע"פ מהד' ווייס; ירושלמי ע"פ מהדורת האקדמיה ללשון העברית; משנה תורה לרמב"ם ע"פ מהד' פרנקל.

כפרה לבני ישראל ללא שותפות פעילה מצידם בתהליך הכפרה: לא במעשה ואף לא במחשבה, ברצון או באמירה. ישכב האדם על מיטתו ויישן, ישוחח עם חבריו או יקרא בספר להנאתו, ועבודת הכהן הגדול ביום הכיפורים תכפר עליו מכל חטאותיו.

קשה לדעת כיצד נתפס יום הכיפורים בימי בית ראשון, מכיוון שאין לנו כל עדות על קיומו מן הנביאים או הכתובים. יש המוצאים התייחסות ישירה לצום יום הכיפורים בנבואה שבפרק נח בספר ישעיהו, שמסדרי ההפטרות שיבצוהו כהפטרת שחרית של יום הכיפורים. הנבואה מתנגדת לתפיסה שצום יכול להועיל ולהשפיע על המציאות אם האדם איננו מתקן את מעשיו, ולכן היא קוראת לצמים להיטיב את מעשיהם בתחומים שונים, בין אדם לחברו ובין אדם למקום. אם הנבואה אכן עוסקת בצום יום הכיפורים הרי שניתן ללמוד ממנה שביום הכיפורים נתקיימו טקסים ציבוריים מסוימים, כמו לבישת שק ואפר, וכפיפת הראש. לענייננו, ניתן ללמוד מכאן שבעיני הנביא כפרת יום הכיפורים תלויה בחזרה בתשובה.

עם זאת, הנבואה מתאימה הרבה יותר לימי צום הנקבעים לרגל צרות או אסונות מליום הכיפורים, שכן טענת העם המוזכרת בה ("למה צמנו ולא ראית, עינינו נפשנו ולא תדע") מביעה אכזבה מכך שהצום לא הוביל למטרה מיוחלת מוגדרת, דבר שלא שייך, כמובן ליום הכיפורים. אכן, שאלת ההתעלמות המוחלטת מיום הכיפורים בנביאים ובכתובים קשורה לבעיית מיעוט הידע בעניין חיי הדת בימי בית ראשון, ולא כאן המקום להאריך בה.

ב. "להתעצב בו בעבור חטאותיהם" – יום הכיפורים בספר היובלים

ספר היובלים קושר בין יום הכיפורים ובין חטא מכירת יוסף שאירע בעשרה בחודש השביעי (ס' היובלים, לד, יב). בעקבות המכירה נקבע יום זה ליום המוקדש לטהרת נפשם של ישראל (שם, שם, יט), טהרה שתושג על ידי שיתעצבו על חטאיהם, על פשעיהם ועל עוונותיהם. דברים אלה קשורים לרמיזה נוספת ליום הכיפורים, המופיעה מוקדם יותר בספר היובלים (ה, יג-יח). בעקבות לקיחת נשים מבנות האדם על ידי בני האלוהים בספר בראשית (ו, א-ד) מוצג משפטו של ה' עם "כל אשר בארץ" כחלק מהחלטתו של ה' להביא מבול על הארץ. בני ישראל חורגים מהמשפט הכללי בכך שמובטח להם כי אם ישובו אל ה' הוא יעזוב את חטאתיהם וישא לעוונותיהם אחת לשנה. אף שיום הכיפורים אינו מוזכר כאן בתאריכו או בשמו, נראה כי ס' היובלים מתייחס ליום הזה. דומה שכאן מצויינת בפעם הראשונה הדרישה מבני ישראל לשוב אל ה' כתנאי לסליחה החוזרת אחת לשנה. אם כן, ראיית יום הכיפורים כיום של עצב וכיום תשובה אל ה' קשורה לשני אירועים קשים בספר בראשית: המבול ומכירת יוסף. מעניין להשוות את הקישור ההיסטורי הזה לקישור ההיסטורי של חז"ל, המציינים את יום הכיפורים כיום קבלת הלוחות השניים. בעוד בספר

היובלים יום הכיפורים הוא יום של אבל, אצל חז"ל זהו יום של רוממות רוח ושמחה. גם קביעתם של חז"ל ש"לא היו ימים טובים לישראל כיום הכיפורים..." (משנה, תענית ד, ח) מיועדת אולי להציג עמדה מנוגדת לעמדה הרואה ביום הכיפורים יום של עצב.

ג. "יום הכיפורים מכפר עם התשובה" – יום הכיפורים של מסכת יומא

רוב הידע שלנו על אופיו של יום הכיפורים לקוח מספרות חז"ל. שבעת הפרקים הראשונים של משנת יומא מתארים בפרוטרוט את סדר עבודת הכהן הגדול במקדש ביום הכיפורים. לפי תיאור המשנה נעשתה העבודה על ידי הכהן הגדול, ואף שרבים מישראל היו באים ביום הכיפורים למקדש, מעשיהם התמצו בצפייה בפעולות הכהן הגדול בעזרה ובהשתחוויה למשמע קולו של הכהן הקורא בשם המפורש בעת הווידוי. בדומה לתיאור בתורה, בפרקים הראשונים במשנת יומא נראה כי הכפרה תלויה כולה בכהן ובעבודתו, והציבור – אפילו זה שנמצא במקדש – לא נדרש לכל פעולה של תשובה במקביל לעבודת הכהן. רק הפרק האחרון של מסכת יומא עוסק בחובות האישיות של האדם ביום הכיפורים. דומה, שמיקומו של הפרק מלמד על חשיבותו המעטה היחסית: מעשי האדם שוליים ביחס לעיקרו של יום הכיפורים, שהוא עבודתו של הכהן הגדול במקדש. אפילו בפרק זה מופיעה התייחסות לחזרה בתשובה רק במשניות האחרונות שלו, שהן סופה של המסכת כולה. אולם, אף על פי שרעיון החזרה בתשובה נידון בקצרה, הוא נושא בחובו מהפכה שלמה. הנה משניות ח ו-ט של פרק שמיני במסכת יומא:

ח. חטאת ואשם ודי מכפרין
מיתה ויום הכיפורים מכפרין עם התשובה
התשובה מכפרת על עבירות קלות
ועל עשה ועל לא תעשה
ועל החמורות היא תולה עד שיבא יום הכיפורים ויכפר:
ט. האומר אחטא ואשוב אחטא ואשוב אין מספיקין בידו לעשות תשובה
אחטא ויום הכיפורים מכפר אין יום הכיפורים מכפר
עבירות שבין אדם למקום יום הכיפורים מכפר
ושבינו לבין חבירו אין יום הכפורים מכפר עד שירצה את חבירו.

המשותף לשתי המשניות האלה הוא שהן מטילות תפקיד על האדם המתכפר. שלא כמו בתורה, ואף שלא כמתואר בשבעת הפרקים הראשונים של המסכת, האדם הופך כאן שותף לכפרה, שלא תתרחש ללא חזרה בתשובה. המשנה מבחינה בין שני סוגי עברות: על הקלות מכפרת התשובה ללא צורך ביום הכיפורים, ואילו בכפרת

העברות החמורות התשובה היא תנאי הכרחי אך לא מספיק; יום הכיפורים משלים את כפרתן. עם זאת, גם יום הכיפורים אינו יכול לכפר ללא תשובה. המיתה מקבילה בעוצמת כפרתה ליום הכיפורים, ואף היא תכפר רק עם התשובה. תפיסה זו מתוארת בפירוט רב יותר במדרשו של ר׳ ישמעאל המופיע במספר מקורות.[2] הנה הנוסח בתוספתא יומא, פרק ד, ו-ח:

> ר׳ ישמעאל אומ׳ ארבעה חלוקי כפרה הן.
> עבר על מצות עשה ועשה תשובה, אין זז ממקומו עד שמוחלין לו,
> שנ׳ שובו בנים שובבים ארפא משובתם.
> עבר על מצות לא תעשה ועשה תשוב׳, תשובה תולה ויום הכפורים מכפר,
> שנ׳ כי ביום הזה יכפר עליכם וגו׳.
> עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה, תשובה ויום הכפורים תולין ויסורין שבשאר ימות השנה ממרקין,
> שנ׳ ופקדתי בשבט פשעם וגו׳.
> אבל מי שנתחלל בו שם שמים מזיד ועשה תשובה, אין בה לא בתשובה לתלות, ולא ביום הכפורים לכפר, אלא תשובה ויום הכפורים מכפרין שליש, וייסורין מכפרין שליש, ומיתה ממרקת עם הייסורין.
> ועל זה נאמ׳ אם יכופר העון הזה וגו׳, מלמד שיום מיתה ממרק.

המניע הדרשני לדברי ר׳ ישמעאל מפורט בדבריו: פסוקים שונים מלמדים על פתרונות שונים לשאלת הכפרה, החל מתשובה (״שובו בנים שובבים ארפא משובתם״) וכלה במיתה (״אם יכופר העוון הזה לכם עד תמותון״). לאור זאת הוא מציע מבנה של ארבעה סוגי חטאים, וכנגדם – ארבע רמות שונות של כפרה. לפי ר׳ ישמעאל, ״ארגז כלים״ שלם מוכן לאדם המבקש כפרה; כלי – לכל סוג של חטא. התשובה, המיתה, הייסורים ויום הכיפורים משמשים כולם יחד את האדם המתכפר, ומבטיחים שלכל עברה, ולו הגדולה ביותר יהיה פתרון באותו ארגז. העברה הקלה מתכפרת בתשובה בלבד, והחמורה – בכל הכלים גם יחד. אין לאדם אלא למיין את עברותיו ולהתאים את הכלי הנכון לעברה.

אי אפשר להפריז בעוצמתה של המהפכה המצויה בדברי ר׳ ישמעאל ובדברי המשנה דלעיל, שאף היא נוקטת באופן עקרוני את עמדתו של ר׳ ישמעאל: מעתה יום הכיפורים אינו אלא **אחד** ממגוון כלי הכפרה המצויים בידיו של העבריין, ולא כלי הכפרה המרכזי. העברות הקלות אינן זקוקות ליום הכיפורים, שהרי די בתשובה על מנת לכפר עליהן, ומצד שני, לעברות החמורות אין הוא מספיק. כוחו של יום הכיפורים מספיק רק לעברות בינוניות: לאווין שאין בהם כרת ומיתת בית דין, ואף במקרים אלה הוא מכפר רק יחד עם התשובה. יום הכיפורים המוחלט של התורה התלוי רק במעשה הקרבנות ובשביתה ובעינוי נפש, שעליו מבטיחה התורה ״מכל

2. המפורסם בהם הוא בבלי יומא, פו ע״א, ״שאל ר׳ מתיא בן חרש...״.

חטאתיכם לפני ה׳ תטהרו״ אינו קיים עוד, ובמקומו מופיע יום כיפורים מוחלש ומוגבל, שנותן פתרון רק לחלק מעברותיו של האדם.

יתכן שמגמת הצמצום של כוחו של יום הכיפורים באה לידי ביטוי גם בקביעה שיום הכיפורים מכפר רק על עברות שבין אדם למקום (יומא ח, ט):

עבירות שבין אדם למקום יום הכיפורים מכפר
עבירות שבין אדם לחבירו אין יום הכיפורים מכפר עד שירצה חברו.

התורה אינה מבחינה בין סוגים שונים של עברות, ואם יום הכיפורים מכפר ללא תשובה אין סיבה מהותית שלא יכפר גם על עברות שבין אדם לחברו. אולם אם אנחנו מחייבים את האדם לחזור בתשובה כתנאי לכפרתו, הגיוני הדבר שלא ניתן לדבר על חזרה בתשובה בעברות שבין אדם לחברו ללא ריצויו של הנפגע. אם כן, הקביעה המוציאה עברות שבין אדם לחברו מכלל הכפרה תואמת לתפיסה הכללית המצמצמת את היקפה הרחב של הכפרה ביום הכיפורים.

ד. ״על כל עבירות שבתורה יום הכיפורים מכפר״ – שיטת רבי

העמדה שבפסקה הקודמת, המצויה גם בהלכות תשובה של הרמב״ם, אינה חזות הכול בהלכה התנאית. בכמה מקומות בירושלמי ובבבלי מוזכרות דעות אחרות, הסוברות שיום הכיפורים מכפר גם למי שאינו שב. הנה קטע מסוגיית הירושלמי יומא (פ״ח ה״ז, מה ע״ב):

ר׳ או׳ על כל עבירות שבתורה יום הכיפורים מכפר חוץ מן הפורק עול והמיפר ברית והמגלה פנים בתורה. אם עשה תשובה מתכפר לו. ואם לאו אינו מתכפר לו.

לפי מימרא זו יום הכיפורים של רבי דומה ליום הכיפורים שבתורה, ומכפר על כל עוונות בני ישראל ללא התניה כלשהי, מלבד שלושה חטאים שאינם מתכפרים אלא בתשובה: פורק עול, מפר ברית בשר ומגלה פנים בתורה.[3] בהמשך הירושלמי (שם ה״ח, מה ע״ג) מופיעה עמדה דומה בשם ר׳ יוחנן:

אמ׳ ר׳ יוחנן זו דברי ר׳ לעזר בן עזריה ור׳ ישמעאל ורבי עקיבה. אבל דברי חכמ׳ שעיר המשתלח מכפר. אם אין שעיר. היום מכפר.

3. אולם ראו בהמשך סוגיית הירושלמי שם, הסבר אחר בשיטת רבי. ביחס לשלש עברות אלה יש להעיר שאינן חופפות לשלש העברות החמורות ה״קלאסיות״, ועיקרן בסטייה מן הנורמות הכלל ישראליות בעיניו.

ר׳ יוחנן מבחין בין עמדות תנאיות שונות: עמדת ר׳ אלעזר בן עזריה, ר׳ ישמעאל ור׳ עקיבא, המופיעים במשנת יומא שראינו למעלה, וסוברים שכפרת יום הכיפורים תלויה בתשובה, ולעומתה עמדת חכמים הסוברים ששעיר המשתלח כיפר על הכול, ואם אין שעיר – יום הכיפורים עצמו מכפר. בשיטת ר׳ יוחנן נוקטת גם סוגיית הבבלי יומא, פה ע״ב, המעמידה גם היא את משנת יומא דלעיל שלא כרבי.

מקור תנאי נוסף, שיתכן ששיטת רבי מוצאת בו מקום הוא הפרק הראשון של משנת שבועות. במקביל למחלוקת הבסיסית בנוגע לאופיו של יום הכיפורים כיום של כפרה, עסקו חכמים גם בשאלת היחס בין מכשירי הכפרה השונים המצויים בתורה. הפרק הראשון של מסכת שבועות מוקדש ברובו לבירור תפקידם המכפר של קרבנות שונים. במסגרת הבירור מופיעה הפסקה הבאה (שם, משנה ו):

> ועל שאר עבירות שבתורה הקלות והחמורות הזדונות והשגגות הודע ולא הודע עשה ולא תעשה כריתות ומיתות בית דין שעיר המשתלח מכפר.

כמו שאר הפרק, משנה זו אינה מזכירה את התשובה כתנאי לכפרה. ניתן לומר כמובן שהסיבה לכך היא שהפרק עוסק רק בתפקיד הקרבנות דווקא במסגרת הכפרה, ולכל העניינים הנידונים בפרק יש לצרף את התשובה, אולם בפועל הדבר אינו מצוין, אף לא ברמז. להיפך, מניית הזדונות עם העברות המתכפרות ללא הגבלה מפורשת מרמזת שעמדת המשנה היא שאין צורך בתשובה כדי להתכפר. ואכן, ר׳ זירא סובר שמשנת שבועות סוברת כרבי, כלומר שיום הכיפורים מכפר גם למי שאינו שב (בבלי שבועות יג ע״א). מדברי ר׳ זירא עולה שמשנת שבועות חלוקה על משנת יומא; בעוד משנת יומא סותמת כמי שסובר שיום הכיפורים מכפר רק לשבים, משנת שבועות סותמת כמי שסובר שיום הכיפורים מכפר לאלו שאינם שבים.

ראינו אפוא, שנחלקו התנאים אם יום הכיפורים מכפר ללא תשובה או שהוא תלוי בתשובה. תנאים המופיעים בסיומה של משנת יומא סוברים שכפרת יום הכיפורים תלויה בחזרה בתשובה, ואילו רבי סובר שעיצומו של יום הכיפורים מכפר אף לאלו שאינם שבים, ואפילו לאלו המחללים את יום הכיפורים עצמו ולא עשו תשובה. כאמור, השיטה התולה את הכפרה בתשובה מצמצמת את כוחה המוחלט של כפרת יום הכיפורים.

ה. חורבן הבית ויום הכיפורים

מה הניע את השינוי ביחסם של חכמי התורה שבעל פה ליום הכיפורים? מה גרם לכך שלרוב הדעות התנאיות יום הכיפורים הוא כלי כפרה חלקי בלבד, התלוי בחזרה בתשובה ואינו ממרק את העברות החמורות? דומה שבראש ובראשונה יש להצביע על חורבן בית המקדש כגורם מרכזי לשינוי. תפיסת יום הכיפורים כמכפר מוחלט קשורה בתורה לעבודתו של הכהן הגדול. ואכן, כפי שכבר כתבתי, גם תיאורי העבודה

במשנה אינם משרטטים תמונה שונה באופן עקרוני מזו המתוארת בתורה; כאן וכאן הכפרה תלויה אך ורק בעבודת הכהן הגדול, והציבור אינו נדרש לשותפות פעילה כלשהי בתהליך הכפרה.

חורבן הבית אילץ את חז"ל לחפש פתרון לאובדן תהליך הכפרה של יום הכיפורים. רבי מבטא קו שבחר להעצים את כוחו של יום הכיפורים: אם בזמן הבית עבודת הכהן הגדול כיפרה, הרי שכשאין בית מקדש ואין עבודה "עיצומו של יום מכפר". עוצמתו של יום הכיפורים רבה, והוא מכפר ללא כל שותפות מצידו של האדם, ואפילו ללא עבודת הכפרה המוזכרת בתורה.

אולם התנאים שבסוף מסכת יומא בחרו במסלול הפוך: לדעתם חסרונה של העבודה במקדש מטיל אחריות כבדה על האדם עצמו, שבהיעדרם של כהן מכפר ושל שעיר לעזאזל נקרא לכפר בעצמו על חטאיו. כך הוכנסה כפרת יום הכיפורים למודל שנפוץ בעקבות החורבן – העברת מרכז הכובד של העבודה הדתית מן המקדש אל האדם הפרטי. כפי שהתפילה התבניתית הקבועה שימשה במידה רבה תחליף "ביתי" לעבודת הקרבנות, כך הכפרה והתשובה האישית החליפה את כפרת הכהן הגדול. עתה, אומרים התנאים לאדם, אינך יכול לסמוך עוד על הכהן הגדול. אתה תהיה הכהן הגדול של עצמך, ואף שבעבר הייתה כפרתך תלויה בווידוייו של הכהן הגדול, מעתה תהיה כפרתך תלויה בווידוייך שלך, ּווידויים אלה חסרי חשיבות ללא תהליך עמוק של חזרה בתשובה. כל עוד התקיימו מצוותיה של התורה ככתבן ושעיר השתלח לעזאזל, קשה היה לומר לאדם שהם אינם מכפרים ללא עבודתו שלו. מכיוון שאלה נעלמו ניתן להטיל עליו את מלוא כובד האחריות: יום הכיפורים לא יכפר מעצמו אם האדם עצמו לא ייטול חלק בכפרתו שלו.

יתכן שברקע שינוי זה נמצאת עמדת ספר היובלים שהוזכרה בראש הדברים. סביר להניח שבעמדה זו, הקושרת בין הכפרה ובין התשובה השתקפו תפיסות שהיו מצויות במסורת ושניזונו גם מנבואות שונות. כל עוד היה המקדש על מכונו לא היה כוח ביד התפיסות האלה להשפיע על משמעותו המרכזית של היום, אולם עם חורבנו הן מצאו את מקומן במסורת ההלכתית המתגבשת מחדש.

אין להתעלם מגורם נוסף שעשוי היה להשפיע על עמדתם של המתנים את הכפרה בתשובה. כידוע, התהליכים שחלו בתורה שבעל פה במאות הראשונה והשנייה לספירה הם תהליכי התגבשות של עקרונות הלכתיים־משפטיים וכללים שונים. מנקודת מבט הלכתית־משפטית קשה לקבל כפרה החלה על האדם ביום הכיפורים ללא מעורבותו בתהליך, מעין כיסוי חיצוני המלבין את כתמיו. הדבר אינו עולה בקנה אחד עם הלכות אחרות, ובוודאי לא עם דברי ישעיהו המזהיר מפני המחשבה השגויה שצום כשלעצמו יכול להועיל. אכן, כל עוד פעל המקדש לא ניתן היה להתנגד למה שמצווה התורה, אולם אחרי החורבן, כשבאו חז"ל לעצב מסגרת חלופית, הם בנו תבנית העולה בקנה אחד עם החשיבה ההלכתית.

נדמה לי שגם הדיון שהוזכר למעלה בשאלת היחס שבין יום הכיפורים לבין מכשירי כפרה אחרים המצויים בתורה, נובע מרצון להכניס את יום הכיפורים

לתבנית הלכתית "נורמלית". התורה שבעל פה, ההולכת ומעצבת לעצמה גדרים משפטיים, מתקשה לקבל מצב של כפרה מוחלטת, שאינה מקיימת מערכת יחסים מסודרת עם עקרונות הלכתיים קיימים. על כן, נעשה ניסיון להגדיר את רשימת המכפרים השונים ולתת תפקיד לכל אחד.

התוצאה של כל הגורמים שתיארתי הייתה ירידה בכוחו של יום הכיפורים כמכפר, דבר שמעלה תהיות בדבר תפקידו המהותי של יום הכיפורים.[4]

ו. "אין שם אלא תשובה" – ההלכה ברמב"ם

הרמב"ם מתייחס ליום הכפורים פעמיים בהלכות תשובה. בפרק א הוא מציג את ההלכה כפי שעולה ממסכת יומא, שעל פיה אין יום הכיפורים מכפר ללא תשובה. יושם לב ללשונו של הרמב"ם, ממנה עולה שעיקר הכפרה כיום נעוץ בתשובה, ויום הכיפורים אינו אלא תוספת לתשובה (הלכות תשובה, א, ג):

> בזמן הזה שאין בית המקדש קיים ואין לנו מזבח כפרה אין שם אלא תשובה, התשובה מכפרת על כל העבירות, אפילו רשע כל ימיו ועשה תשובה באחרונה אין מזכירין לו שום דבר מרשעו שנאמר רשעת הרשע לא יכשל בה ביום שובו מרשעו, ועצמו של יום הכפורים מכפר לשבים שנאמר כי ביום הזה יכפר עליכם.

ברור, שקריאת ההלכה הזו מעלה שוב את השאלה שהצגנו קודם לכן: אם "התשובה מכפרת על כל העבירות", כדברי הרמב"ם, לשם מה יש צורך ביום הכיפורים? יתרה מזאת, לפי הרמב"ם "יום הכפורים אינו מכפר **אלא לשבים**", אך אלה, השבים, כבר נתכפרו בתשובתם?! בהלכה ד מציע הרמב"ם את התמונה כולה:

> אף על פי שהתשובה מכפרת על הכל ועצמו של יום הכפורים מכפר, יש עבירות שהן מתכפרים לשעתן ויש עבירות שאין מתכפרים אלא לאחר זמן, כיצד עבר אדם על מצות עשה שאין בה כרת ועשה תשובה אינו זז משם עד שמוחלין לו ובאלו נאמר שובו בנים שובבים ארפא משובותיכם וגו', עבר על מצות לא תעשה שאין בה כרת ולא מיתת בית דין ועשה תשובה, תשובה תולה ויום הכפורים מכפר ובאלו נאמר כי ביום הזה יכפר עליכם, עבר על כריתות ומיתות בית דין ועשה תשובה, תשובה ויום הכפורים תולין ויסורין הבאין עליו גומרין לו הכפרה, ולעולם אין מתכפר לו כפרה גמורה עד שיבואו עליו יסורין ובאלו נאמר ופקדתי בשבט פשעם ובנגעים עונם, במה דברים אמורים בשלא חילל את השם בשעה שעבר אבל המחלל את השם אף על פי שעשה תשובה והגיע יום

4. אגב נזכיר, שבמקביל לתהליך הירידה שתיארתי קיבל יום הכיפורים תפקיד חדש, שאין לו זכר בתורה שבכתב, ונעשה יום דין. אין רצוני להאריך בכך כאן, אולם יש לתת את הדעת לקשר אפשרי בין שני התהליכים.

> הכפורים והוא עומד בתשובתו ובאו עליו יסורין אינו מתכפר לו כפרה גמורה עד שימות, אלא תשובה יום הכפורים ויסורין שלשתן תולין ומיתה מכפרת שנאמר ונגלה באזני ה' צבאות אם יכופר העון הזה לכם עד תמותון.

אלה חילוקי הכפרה של ר' ישמעאל, שהרמב"ם מאמץ באופן מלא. לאור זאת נאמר שעיקר הכפרה הוא בתשובה המכפרת על הכול, אך גמר הכפרה תלוי בגורמים נוספים. יום הכיפורים הוא אחד הגורמים האלה, אבל אין לו "מעמד מיוחד" בין גורמי הכפרה. אם כן, הביטוי "עצמו של יום הכפורים מכפר" שבהלכה ג הוא עקר במידה רבה, שכן באותה מידה היה נכון לומר "ועצמם של יסורין מכפרים", שהרי מעמדו של יום הכפורים שווה למעמדם של הייסורים.

כיוון אחר עולה מדברי הרמב"ם בפרק ב של הלכות תשובה. נראה ששם מנסה הרמב"ם להעניק משמעות למעמדו המיוחד של יום הכיפורים. נעיין בהלכה ז שם:

> יום הכפורים הוא זמן תשובה לכל ליחיד ולרבים והוא קץ מחילה וסליחה לישראל, לפיכך חייבים הכל לעשות תשובה ולהתודות ביום הכפורים, ומצות וידוי יום הכפורים שיתחיל מערב היום קודם שיאכל שמא יחנק בסעודה קודם שיתודה, ואף על פי שהתודה קודם שיאכל חוזר ומתודה בלילי יום הכפורים ערבית וחוזר ומתודה בשחרית ובמוסף ובמנחה ובנעילה, והיכן מתודה יחיד אחר תפלתו, ושליח צבור באמצע תפלתו בברכה רביעית.

בדברים אלה יש הסתכלות חדשה על יום הכיפורים: מכיוון שתכליתו של יום הכיפורים להיות יום של כפרה, ומכיוון שאין כפרה ללא תשובה, הרי שכדי לקיים את תכליתו של יום הכיפורים עלינו לחזור בתשובה ביום הכיפורים עצמו. רק כך תתקיים תכליתו. יושם לב: יום הכיפורים משנה את תפקידו בהלכה זו: שוב אין הוא מכשיר הכפרה אלא הוא זמן הכפרה, המתרחשת באמצעות חזרה בתשובה ווידוי. כדי לפתור את בעיית יחודו של יום הכיפורים בלי לסתור את החשיבה ההלכתית החז"לית, יוצר הרמב"ם "מצוות יום" חדשה ליום הכיפורים. בעוד שבתורה מצוות היום הן לשבות ולענות את הנפש, כאן נוספה מצווה שלישית: לחזור בתשובה ולהתוודות. בדרך זו יכול יום הכיפורים למלא את ייעודו גם בעולמה של ההלכה החז"לית – רמב"מית.

ז. "אמצת עשור לכפור תמה" – על יום הכיפורים של בעלי התפילה

לפי דברי הרמב"ם אין כפרה ביום הכיפורים למי שצם ומתפלל אך אינו חוזר בתשובה. עם זאת, ראוי לשאול באיזו מידה הצליח התהליך ההלכתי הזה לחדור לתודעת עם ישראל. המעיין במחזורי התפילה ובפיוטים הממלאים אותם צריך להודות בדבר אחד: מערכת התפילה המסורתית של יום הכיפורים לא נבנתה על מנת שהאדם

יחזור בתשובה ביום הזה. התפילה מלאה תחנונים לסליחתו של הקב"ה לצד פיוטים של שבח והלל לקב"ה ולישראל, וכמובן – בקשות לחתימה טובה של הדין. התפילה כוללת גם חזרה מרובה על מערכת ווידויים, אולם הווידוי הוא "הכרת החטא", ואין בו אמירה של חזרה בתשובה לפי שיטת הרמב"ם, המתבטאת בעזיבת החטא "עד שיעיד עליו יודע תעלומות...". לכל היותר מבקש האדם "יהי רצון מלפניך שלא אחטא עוד". הבעת רצון ומשאלה ותו לא. לשון אחר: בתפילה אין מקום לקבלה לעתיד. היא מלאה פיוטים ובקשות סליחה, ולא נותר לנו מרחב התכנסות לתוך עצמנו, שהוא תנאי הכרחי, גם מבחינת ההלכה, למעשה התשובה.

אם כן, יוצרי המחזור לדורותיהם לא ראו לנגד עיניהם את יום הכיפורים של הרמב"ם, אלא את יום הכיפורים של התורה; ובהיעדר כהן גדול וסדר עבודה נאלצים היחיד והציבור למלא את מקומם בסדר עבודה חדש. הווידוי אינו אישי, ואף ניסיונות לעשותו אישי על ידי פירוט אישי של עברות, כפי הפירוט המוכר בשמו של בעל "חיי אדם" (כלל קמג), אינו הופך אותו לווידוי אמיתי אלא אצל מעטים. מחזור התפילות נוסח ככלי לבקשת סליחה, ולא ככלי לחזרה בתשובה. יום הכיפורים כפי שהוא בא לידי ביטוי במחזור משמר את הטהרה המוחלטת ואת הלובן שבתורה.

* * *

אמר הכותב: כאמור למעלה, בגלגולו הראשון של הקורס שבו לימדתי את הדברים השתתפה רבקה, השתתפות שלא כללה רק נוכחות בכיתה לשם יציאה ידי חובה אלא שינון, ליבון והעמקה בחומר. מאז ולאורך השנים ניהלנו שיחות רבות על התפתחות ההלכה, מאין באה ובעיקר – לאן היא הולכת. האם תהליכי ההתפתחות ממשיכים, ומה גבולותיהם – אם יש כאלה. שוחחנו הרבה על המפגש של רב ישוב מודרני עם תחום המחקר הזה, ועד כמה ניתן לאפשר את השינוי במסגרת ההלכתית היומיומית. לשיחות המשותפות האלה, לרוחב הדעת והעניין של רבקה, ולרצון המתמיד ללמוד ולשמוע מוקדשות השורות הבאות.

ח. "כי אנו צאנך ואתה רוענו" – על יום הכיפורים שלנו

בדור שלנו יום הכיפורים מאחד המוני יהודים שאינם מבאי בתי הכנסת בצום משותף. חלקם מתקבצים ל"כל נדרי" ול"נעילה", חלקם מתפללים לאורך כל היום. מרכזי תפילה נפתחים במקומות רבים, מניינים בקיבוצים ובמושבים ועוד. רבים מאלה שאינם הולכים לבית הכנסת צמים בביתם, לעיתים תוך שמיעת מוזיקה או עשיית מלאכה אסורה אחרת (הכרתי מישהי שסיפרה לי שביום כיפור היא צמה ועורכת לעצמה חשבון נפש שאותו היא רושמת בו ביום במחברת קטנה...). ניתן

לומר שביום הכיפורים מתברר שההזדהות עם מורשת היהדות היא נחלתם של חילונים רבים מאוד. אולם מה להם ולחזרה בתשובה? מה להם וליום הכיפורים של הרמב"ם שאין בו כל משמעות למי שאינו חוזר בתשובה? נודה על האמת, האם הבעיה היא בעייתם של החילונים המתפללים בלבד? כמה מן המתפללים הקבועים בבתי הכנסת באמת חוזרים בתשובה ביום הזה? כמה מהם מודעים לכך שהחזרה בתשובה היא תנאי הכרחי לכפרתו של יום, ושאין טעם לרקוד "לשנה הבאה בירושלים" אם לא העדת על עצמך את הקב"ה שלא תשוב עוד לחטאיך? כלומר, יום הכיפורים של בית ישראל היום קרוב ליום הכיפורים של רבי ושל התורה הרבה יותר מאשר ליום הכיפורים ההלכתי.

מה משמעות הדבר? דומה שמי שער לדרכי התפתחותה של ההלכה ולהתקדשותה אינו יכול להישאר אדיש למשמעותו של התהליך שעובר יום הכיפורים לנגד עינינו. הנה ממתין הקב"ה לבניו שיחזרו בתשובה, ככתוב ברמב"ם, אולם רק מעטים מהם עושים זאת. רבים באים אליו בצומם, נושאים עין למרומיו ומבקשים להיות ליום אחד חלק מצאנו. הם מאמיריו, ולו ליום אחד, והוא מניח את הרמב"ם הצידה ואוסף אל חיקו גם את הצאן האובד.

שטיחת עשבים ופרחים והעמדת אילנות בחג השבועות

אליעזר יהודה בראדט

מאמר זה נכתב לכבוד גב' רבקה דגן, שתמיד סייעה ודאגה לי, מאז הגעתי למחלקה לתלמוד באוניברסיטת בר אילן ועד שסיימתי את כתיבת הדוקטורט.

בספרי הלכה מרכזיים, כמו הרמב"ם והטור, אין כמעט התייחסות לחג השבועות, שהרי אין בחג זה כל מצוה מיוחדת. ההתייחסות בספרות ההלכה היא בעיקר לסדרי התפילה, הדומים לשאר החגים. הטור מביא מנהג אחד מיוחד: אמירת האזהרות. יחס זה לחג השבועות המשיך עד למחצית המאה השש עשרה, כשנדפס לראשונה חיבורו של ר' יוסף קארו, 'בית יוסף', בשנת ש"י, ואח"כ כשהדפיס את חיבורו 'שלחן ערוך' בשנת שכ"ה. רק בשנת ש"ל חלה תפנית חדה בזירת ספרות ההלכה ביחס לחג השבועות. באותה שנה הדפיס הרמ"א את הגהותיו ל'שלחן ערוך'. כידוע, חלק נכבד מהגהותיו הן הוספות ממקורות אשכנזיים שלא הובאו בבית יוסף. הרמ"א הוסיף כמה מנהגים בהלכות חג השבועות, ואחד מהם מתמקד במנהג "לשטוח עשבים בשבועות בבית הכנסת והבתים, זכר לשמחת מתן תורה". מנהג זה זכה לדיון וניתוח במחקרים שונים בשנים האחרונות.[1] במאמר זה אדון בכמה פרטים חדשים בעניין המקורות הקדומים למנהג זה.

ובכן, הרמ"א כתב: "ונוהגין לשטוח עשבים בשבועות בב"ה והבתים, זכר לשמחת

1. על מנהג זה ראה: ד' סדן, גלגל המועדים, רמת גן תשכ"ד, עמ' 149-160; ד' שפרבר, מנהגי ישראל, א, עמ' קיח-קכ; הנ"ל, מנהגי ישראל, ו, ירושלים תשנ"ח, עמ' קמז-קמח; ל"י קופר, 'צמיחה בשבועות: מנהג שטיחת עשבים והעמדת אילנות בבית הכנסת', סיני קכ (תשנ"ז), עמ' רל-רנ; ש' גליקסברג, ירק בשבועות, לקורותיו וטעמיו של מנהג, שיח שדה 5 (2008), עמ' 41-62 (תודה לידידי ר' מנחם זילבר שהפנני למקור זה); פרדס אליעזר, עמ' לא-סט; ר' אליהו יוחנן גורארי', חקרי מנהגים, א, כפר חב"ד תשנ"ט, עמ' קסה-קע; ר' טוביה פריינד, מועדים לשמחה, ו, עמ' שצח-תיט; מ' רונן, לאופיו של חג השבועות בעת החדשה, עבודה לשם קבלת תואר מוסמך באוניברסיטת בר־אילן, רמת גן תשס"ה, עמ' 9-23; ר' יצחק טעסלער, פניני מנהג, חג השבועות, מונסי תשס"ח, עמ' סא-עז; א"י בראדט, פרשנות השלחן ערוך לאורח חיים ע"י חכמי פולין במאה הי"ז, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשע"ה, עמ' 363-367; הנ"ל, Flowers on Shavous, *Ami Magazine*, 271 (2016) pp. 166-170; R' Y. Spitz, Festooning with Foliage: Minhag Yisroel or Chukos Hagoyim?, *Kulmos* 36 (2016), pp. 19-25.

מתן תורה".[2] בדרכי משה לפנינו לא נמצא כלום בעניין זה ולכן לא ברור מה מקורו.[3] בדרך כלל, מנהגים כאלה מקורם בספרות המנהג האשכנזית, כמו מנהגי מהרי"ל ומנהגי ר' אייזק טירנא.[4] אכן מהרי"ל כתב: "נוהגין להשטיח רצפת ב"ה [=בית הכנסת] בבשמים של עשבים ובשושנים לשמחת הרגל".[5] ובדומה לו **בהגהות** מנהגים שנוספו לספר המנהגים לר"א טירנא: "ושוטחין עשבים בבית הכנסת לשמחה".[6]

מלשונו של הרמ"א נראה שהוא חולק על מהרי"ל בארבע נקודות:

א. לדעת מהרי"ל נוהגין לשטוח על רצפת בית הכנסת, ואילו הרמ"א לא מזכיר רצפה.

ב. לדעת מהרי"ל נוהגין להשטיח בשמים ושושנים, ואילו לדעת הרמ"א עשבים.

ג. לדעת מהרי"ל המנהג מתקיים רק בבית הכנסת והרמ"א הוסיף דהיינו גם בבתים.

ד. לדעת מהרי"ל טעם הדבר הוא משום שמחת הרגל, ואילו לדעת הרמ"א הוא משום זכר למתן תורה.

בתחילת המאה העשרים נדפס לראשונה ספר הנהגותיו של מהרא"י בעל תרומת הדשן, 'לקט יושר', שרשם אותם תלמידו ר' יוסף יוזפא אוסטרייכר. שם מצינו: "והיה מנהג **בביתו** לפזר עשב [עשבים] ובשמים [של עשב שהביאו בערב שבועות] ביום ראשון של שבועות בשחרית".[7] אפשר שמקור זה עמד לפני הרמ"א בכ"י וזה היה מקורו לכל הפחות לכך שנהגו לפזר עשב בבית. אך למרות תפוצתו הרבה של המנהג במאה החמש עשרה, כמעט לא מצאנו לו מקור קדום לפני תקופת מהרי"ל, להוציא עדות אחת של עמנואל הרומי, במחברותיו שנכתבו בערך בשנת 1321. כך לשונו:

> וַאֲנִי מָצָאתִי כָתוּב בְּסֵפֶר מְדֻקְדָּק יָשָׁן, 'וְהַדָּת נִתְּנָה בְּשׁוּשָׁן', וָאַעַן וָאֹמַר חַיֶּיךָ, בְּסִינַי נִתְּנָה הַתּוֹרָה! וְהַכָּתוּב הָאוֹמֵר 'וְהַדָּת נִתְּנָה בְּשׁוֹשַׁן הַבִּירָה' רוֹצֶה לוֹמַר כִּי הַתּוֹרָה נְתָנָהּ הָאֵל לְעַם קְרוֹבוֹ בְּחֹדֶשׁ סִיוָן שֶׁהַשּׁוֹשַׁנִּים נִמְצָאִים בּוֹ, וְלָכֵן נִתְּנָה בְּאוֹתוֹ הַחֹדֶשׁ, לְפָאֵר בָּהֶם הֵיכַל הַקֹּדֶשׁ.[8]

2. סי' תצד, סע' ג.
3. הלבוש כתב: "זכר לשמחת מתן תורה שהיו עשבים סביב הר סיני שנאמר גם הצאן והבקר אל ירעו וגו' שמע מיניה שהיה שם מראה".
4. ראה מאמרי, 'יחסו של הרמ"א לספרות המנהג: מנהגי מהרי"ל ומנהגי ר' אייזיק טירנא' (בדפוס).
5. ספר מהרי"ל מנהגים (מהדיר: שלמה שפיצר), ירושלים תשמ"ט, עמ' קס.
6. ספר המנהגים לרבינו אייזיק טירנא (מהדיר: שלמה שפיצר), ירושלים תשס"ו, עמ' סז.
7. לקט יושר, ברלין תרס"ג, עמ' 103.
8. מחברת עמנואל הרומי, מחברת העשרים ושתים, ירושלים תשי"ז, עמ' 398. וראה: Israel Davidson, *Parody in Jewish Literature*, New York 1966, pp. 19-20; ר' יהודה ליב מימון, חגים ומועדים, עמ' רפו; סדן (לעיל הערה 1). רמז זה הובא בקיצור בלי לציין להמקור אצל

ברוב מקורות אלו מצינו שקיימו את המנהג בעשבים או בבשמים, אך לא בהעמדת אילנות. דברי מהרי"ל הובאו והועתקו לאורך הדורות בספרי הפוסקים, כמו: מעגלי צדק,[9] יוסף אומץ,[10] שיירי כנסת הגדולה (סי' תצד), חק יעקב (שם, ס"ק ז), באר היטב (שם, ס"ק ז), אליהו רבה (שם ס"ק ב), חק יוסף (שם, ס"ק יא), סידור רבי יעקב עמדין (ב, ירושלים תשנ"א, עמ' קמט אות ג), שלחן שלמה (שם, סע' ו), שלחן ערוך הגר"ז (שם, סעיף טו) ועוד, אבל, בכל המקורות הללו לא נמצא אזכור של אילנות, רק עשבים או בשמים.

הראשון שמצינו (לעת עתה) שמזכיר מנהג להעמיד אילנות בבית הכנסת וגם בבתים הוא המג"א. וכך כתב: "נוהגין להעמיד **אילנות** בבה"כ[11] ובבתים". וכנראה כך כבר נהגו בזמנו [הוא נפטר בשנת 1683], כלשונו 'נוהגין'. המג"א אף מביא טעם להנהגה זו: "ונ"ל הטעם שיזכירו שבעצרת נידונין על פירות האילן ויתפללו עליהם". דברי המג"א לעניין אילנות וטעמו הובאו בכל ספרי ההלכה: 'חק יעקב' (שם ס"ק ז), 'באר היטב' (שם ס"ק ז), 'אליהו רבה' (שם ס"ק ב), ה'חק יוסף' (שם, ס"ק יא), סידור רבי יעקב עמדין (שם, שם), שלחן שלמה (שם, סע' ו), שלחן ערוך הגר"ז (שם, סעיף טו), ועוד הרבה.

אמנם מצינו 'התנגדות' למנהג להעמיד אילנות: "הגר"א ביטל מנהג להעמיד אילנות בעצרת, משום שהוא חוק העמים להעמיד אילנות בחג שלהם". דברי הגר"א הובאו לראשונה על ידי מחותנו ר' אברהם דנציג בספרו 'חיי אדם' שנדפס לראשונה בשנת תקס"ט (1809),[12] והוא חוזר על כך בספרו 'חכמת אדם' שנדפס לראשונה בשנת תקע"ה.[13] ואחר כך הובאו הדברים בספר 'מעשה רב' שנדפס לראשונה בתקצ"ב (1832).[14]

ממקורות אלו נראה שהשגת הגר"א היתה דווקא על האילנות בשבועות. אמנם בחיבור בכת"י מצאנו נוסח שהגר"א התנגד לכל מנהג שטיחת העשבים בשבועות.[15]

על כל פנים, בליטא מצאנו שהיו כאלו שקיבלו פסקו של הגר"א, למשל האדר"ת,[16]

ר' יהודה עלי, קמח סלת, ירושלים תשס"ה, עמ' שמב אות ח, ומשם אצל ר' חיים פלאג'י, מועד לכל חי, סי' ח, אות לג. על עמנואל הרומי ראה מאמרי, לעיל הערה 1.

9. ר' בנימין הלוי, מעגלי צדק (מהדיר: יצחק הערשקוויטש), ירושלים תש"ס, עמ' פז.
10. יוסף אומץ, ירושלים תשכ"ה, סי' תתנא.
11. וראה ר' פנחס שווארטץ, מנחה חדשה, עמ' לד, דיון בענין זה כלפי ההלכה שלא להעמיד אילנות בבית הכנסת.
12. חיי אדם, כלל קלא סעיף יג.
13. חכמת אדם, כלל פט סעיף א.
14. מעשה רב, אות קצה. וראה ר' דוד קמנצקי, 'ספר מעשה רב', ישורון, כא, ירושלים תשס"ט, עמ' תתטז.
15. ראה ר' בצלאל לנדוי, הגאון החסיד מוילנא, ירושלים תשל"ח, עמ' קג הערה 35; מעשה רב, ירושלים תשס"ט, עמ' רכג; ר' שמואל דוד מונק, פאת שדך, חמ"ד תשס"ט, עמ' פה.
16. עובר אורח, ירושלים תשס"ג, עמ' רעב.

המשנה ברורה[17] והערוך השלחן.[18] ר' פנחס פינפער מו"ע **בווילנא** מספר: "ובחג שבועות העמדנו אילנות ועתה שזולתנו החלו לעשות כן חדלנו ובטלנו זה, כדי להבדל מהם".[19] יום טוב לוינסקי מספר מזכרונות ישיבת לומזה: "לא נהגו לקשט את בית הישיבה בירק לכבוד חג השבועות... מסורת היא בקרב הישיבות נוסח ליטה, מימות הגר"א, לבטל את המנהג להעמיד אילנות בעצרת משום שעכשיו הוא חוק העמים להעמיד אילנות בחג שלהם...".[20] אמנם יש מקורות ליטאיים, מהם נראה שעדיין נהגו כמו המגן אברהם להעמיד אילנות.[21]

פוסקים כמו ה"שואל ומשיב" בחיבורו "יוסף דעת"[22] ומהרש"ם ב"דעת תורה"[23] דנו בעניין "חוקות הגויים" והסיקו מכמה טעמים שאין חשש להעמיד אילנות בשבועות ושיש לנהוג כמו המגן אברהם.[24] כיום רבים וטובים נוהגים למעשה כמו ה"מגן אברהם", דבר שמלמד על השפעתו לדורות.

היבטים הלכתיים נוספים במנהג שטיחת העשבים

בסוף הלכות שבועות מביא המג"א: "כתב בשל"ה שלא יחלקו עשבים להריח בבה"כ עד אחר תפילת י"ח כדי שיוכלו לברך על הריח דאסור להפסיק מברוך שאמר עד

17. משנה ברורה, שם, ס"ק ט.
18. ערוך השלחן, שם, סע' ו. מעניינת לשונו: "ויש נהגו להעמיד אילנות, אמנם בדורות שלפנינו ביטלו האילנות והעשבים מטעמים שידעו הגדולים שבדור".
19. מסורת התורה והנביאים, ווילנא תרס"ו, עמ' 102. וראה בחיבור 'הקונדס', ירושלים תשנ"ז (מהדיר: מרדכי זלקין), שנדפס לראשונה בווילנא בשנת 1824 שמתאר ווילנא באותו תקופה, עמ' 48, 65. וראה מה שכתב חיים גראדא על וילנא, עירו: Chaim Grade, *Rabbis and Wives*, New York 1987, p. 157. וראה ר' שריה דבליצקי, קיצור הלכות מועדים, שבועות, בני ברק תשס"ו, עמ' ו: "שסיפר לי ת"ח גדול נאמן זצ"ל שהיה בעצמו בבית הכנסת הגר"א בוילנא לפני המלחמה העולמית השניה וראה בעיניו שהעמידו האילנות בבית הכנסת עכ"ד והוא פלא, הגם לכבוש...".
20. עמנואל אטקס ושלמה טיקוצ'ינסקי (עורכים), ישיבות ליטא: פרקי זכרונות, ירושלים תשס"ד, עמ' 359.
21. ראה למשל י' מרק, במחיצתם של גדולי הדור, ירושלים תשי"ח, עמ' 149-150 (נוסח דומה של הסיפור מופיע אצל שמואל קול, אחד בדורו, תל־אביב תש"ל, עמ' 185); וראה על בריסק אצל Pauline Wengeroff, *Rememberings*, Maryland 2000, p. 47.
22. יוסף דעת, ירושלים תש"ל (ד"צ), יו"ד סי' שמח, עמ' רעב.
23. דעת תורה, סי' תצד, סעיף ג. והשווה לדבריו ב'ארחות חיים' (ספינקא), שם, אות ח. וראה ר' חזקיה פייבל פלויט, ליקוטי חבר בן חיים, ב, מונקאטש תרל"ט, דף לד ע"א.
24. וראה בענין זה: ר' פנחס שווארטץ, מנחה חדשה, עמ' לג; ר' עובדיה יוסף, חזון עובדיה, יום טוב, עמ' שיז-שיח; ר' גדלי' אבערלאנדער, מנהג אבותינו בידנו, עמ' תקצח-תר; ר' מנחם גיאות, חוקת עולם, ירושלים תשע"ג, עמ' רנא-רנד.

אחר י"ח". דברי השל"ה הובאו גם בהוספותיו בסוף חיבורו של אביו 'עמק ברכה'.[25] גם את דברי השל"ה מביא המג"א בעיקר בתור פוסק הלכה, כמו לכל אורך פירושו. בהשקפה ראשונה נראה שדברי השל"ה הם שלב חדש של המנהג: שיש להריח את הבשמים בשעת התפילה, לכן מובן למה מתקיים המנהג רק בבית הכנסת, כלשונו של מהרי"ל. ואכן מבואר בשאר אחרונים שזהו שלב נוסף של המנהג; ראו ב'חק יעקב', 'חק יוסף', ו'פרי מגדים' שדנים בעניין זה מיד לאחר שדנו בגופו של מנהג שטיחת העשבים בשבועות. וכן משמע מפורש ממנהגים דק"ק וורמיישא, כפי שרשם ר' יוזפא שמש: "משטיחין רצפת בית הכנסת... ומשימין למעלה ובצידי ארון הקדש וכן במגדל שושנים פרחי' ועשבים המריחי' ריח טוב, ולכל חבר ולכל פרנס שושן אחד על מקומו בבית הכנסת...".[26]

מדוע הביא המג"א את דברי השל"ה בסוף הלכות שבועות, ולא במקומם בדיון על שטיחת העשבים? אולי כיוון המג"א בכך להלכה אחרת – לחיוב מאה ברכות בחג. בשאר מקומות בפירושו דן המג"א באפשרות של ברכת הריח כדי להגיע למאה ברכות בשבת וביום טוב.[27] אפשרות זו דחוקה, כי עיקר חסר מן הספר. ממקורות אלו משמע שנהגו לחלק את העשבים לפני התפילה או באמצעה. אמנם קיים מנהג אחר בשאלוניקי, כפי שהעיד ר' יוסף מולכו ב'שלחן גבוה': "לפזר עלי ורדים בשבועות על פני ס"ת בשעה שמגביהין אותו להראות הכתב לעם וגם השמש נותן... לכל יחידי הקהל מעלי ורדים אלו... וגם נותנין עלי ורדי' בהיכל בין הספרים...".[28] מנהג חלוקת הוורדים ופיזור עלי השושנים בשעת הגבהת התורה מביא אותנו לדון במקור קדום שרבים הציעו למנהג שטיחת פרחים ועשבים בבית הכנסת בחג השבועות.

החיד"א כתב בספרו 'ברכי יוסף': "יש סמך למנהג זה ממ"ש באגדה דהמן אמר לאחשורוש דמנהג ישראל **לשטוח עשבים בעצרת**".[29] אך לא ציין לאיזה מדרש כוונתו. ניתן לשער את כוונת החיד"א באמצעות פירושו של חכם שקדם לו, ר' דוד הסבעוני, שפעל בעיר סאלי שבמרוקו במחצית השנייה של המאה השש־עשרה, וכתב כך: "ומכלל המנהגים ההם, **התפוחים** שמשליכים בשבועות מגג הבית הכנסת ולוקטים אותם התינוקות... וכן **בתרגום יונתן** על פסוק ישנו עם אחד שהלשין המן

25. עמק ברכה, ירושלים תשמ"ה, עמ' רסה.
26. מנהגים דק"ק וורמיישא, א (מהדירים: י' זימר ר' שלמה המבורגר), ירושלים תשמ"ח, עמ' קי. וראה ר' יוסף מולכו, שלחן גבוה, שאלוניקי תקט"ז, סי' תצד ס"ק ו.
27. ראה דבריו בסי' מו ס"ק ח, וסי' תריב ס"ק ד. וראה עוד במאמרי 'ציונים למנהגי הקהילות', עמ' ריז-ריח.
28. שלחן גבוה, סי' תצד ס"ק ו. וראה ר' יוסף משאלוניקי, בית דוד, א, שאלוניקי ת"ק, דף עז ע"א, אות רצג; ור' ישראל אלגזי, אמת ליעקב, קושטאנדיה תקכ"ד, דף ט ע"א אות ח.
29. ברכי יוסף, תצד ס"ק ו. מקור זה הובא ע"י רבים: ר' ראובן מרגליות, נפש חיה, סי' תצד סעיף ג; ר' יהודה ליב מימון, חגים ומועדים, עמ' רפה; ר' עובדיה יוסף, שו"ת יחוה דעת, ד, סי' לג. וראה מש"כ ר' מרדכי זק"ש, זמנים ירושלים תשי"א, עמ' נ-נא; הנ"ל, מילי דמרדכי, ירושלים תשנ"ד, עמ' קכו.

לאחשורוש...".[30] כוונת שניהם למדרש שהובא בכמה מקומות ובראשם בחיבור קדום בשם 'תרגום שני למגילת אסתר', שם נכתב: "בירח סיון... וסלקין לאיגר בית אלההון ושדיאו חזורי תפוחים ומלקטין יתהון...".[31] משמעו, שזורקים תפוחים בבית הכנסת בשבועות ואח"כ מלקטים אותם. למדרש זה קיימים כמה מקבילות במדרשים אחרים. בכל הנוסחות של תרגום שני והמקבילות מצינו שזרקו רק תפוחים.[32] זהו המנהג שהזכיר ר' דוד הסבעוני, אבל בשום מקום לא מצאנו שזרקו עשבים, באופן שניתן לקשור בינו למנהג פיזור הפרחים, כפי שהציע החיד"א. אך בשנת 1770 יצא **פירוש** לתרגום שני בשם 'פתשגן הכתב' מאת ר' מרדכי וינטורה, ושם הגירסה **שושנים** ותפוחים'.[33] כנראה שמקור זה עמד לפני החיד"א, אבל עדיין לא מצאנו בתרגום שני מנהג פיזור הפרחים בבית הכנסת כפי שמובא במהרי"ל וברמ"א, אלא

30. ר' דוד הסבעוני, כ"י הובא ע"י ר' יעקב טולידאנו, שריד ופליט, תל-אביב תש"ה, עמ' 8.
31. ראה תרגום שני, אסתר, פרק ג, פסוק ח; Bernard Grossfeld, *The Targum Sheni to the Book of Esther*, 1994, p.47.
32. 1994, p.47 מקבילה למדרש זה נמצא ב'מדרש אבא גוריון', ווילנא תרמ"ז, דף יג ע"ב, פרשה ג, וראה שם הערה קא. וכ"כ ב'מדרש אגדת אסתר', קראקא תרנ"ז, דף טז ע"א, פרשה ג אות ח. אמנם לא כתב שום דבר לענין פרחים רק שזרקו ואספו תפוחים. ראה ר' מנחם כשר, תורה שלמה, רות, ירושלים תשנ"ד שנדפס בסופו תרגום שני עם שלשה פירושים, פירוש ר' דוד משעברשין, ביאור מהר"ר חיים פייביל (ושני אילו גרסו רק תפוחים). על קטע זה בתרגום שני ראה חיה בן שלום, תרגום שני למגילת אסתר מקורותיו ומקבילותיו, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשע"ה, עמ' 159-166; Yaacov Deutsch, "'And their laws are diverse from all people': Haman's protests against the Jews in Targum Sheni to Esther", *A Jewish Targum in a Christian world*, Ed. Alberdina Houtman,and others, Leiden 2014, pp. 289-301.
יש עוד דיון בנוסח המדויק של תרגום שני והמדרשים, אם הכוונה לשבועות או לשמחת תורה וראה על כל זה: ר' מנדל לפין, חשבון הנפש, ירושלים תשע"ו, עמ' סה; ר' מאיר סולובייצ'יק, המאיר לארץ, סלוצק תרע"א, סי' תרס"ט, עמ' 104; יעקב רייפמאן, 'תולדות רבנו בחיי', אלמה א (תרצ"ו), עמ' 99 הערה קיט; ש' ליברמן, תוספות ראשונים, ירושלים תשנ"ט, שבת עמ' 130-131; דניאל שפרבר, מנהגי ישראל, ו, ירושלים תשנ"ח, עמ' קמד-קנד; א' יערי, תולדות חג שמחת תורה, ירושלים תשנ"ח, עמ' 231-233; ר' בנימין שלמה המבורגר, שרשי מנהג אשכנז, ד, בני ברק תשס"ד, עמ' 430-433; ר' יחיאל גולדהבר, מנהגי הקהילות, ירושלים תשס"ה, א, עמ' קמח-קנב, ר' יצחק טעסלער, 'זריקת תפוחים בשמחת תורה', היכל הבעש"ט, כ (תשס"ח), עמ' עה-ק, בפרט עמ' עה-עז; ר' דניאל רקח, 'נשיכת הפיטם של אתרוג של מצוה בהו"ר ע"י מעוברת כסגולה ללידה קלה', אור ישראל מא (תשס"ה), עמ' קפז בהערה. על תרגום שני לאסתר ראה: יעקב רייפמאן, 'ליקוטים מהחכם מו"ה יעקב רייפמאן', ציון (תר"א), עמ' 196-198, ר' צבי חיות, אמרי בינה, סי' ד (בתוך: כל ספרי מהר"ץ חיות, ב, ירושלים תשכ"ט, עמ' תתקכו); ר' יהודה ליב מימון, חגים ומועדים, עמ' קלז-קמא; פנחס חורגין, תרגום כתובים, ניו יורק תש"ה, עמ' 214-235; י' קומלוש, המקרא באור התרגום, תל־אביב תשל"ג, עמ' 94-97; חיה בן שלום, תרגום שני למגילת אסתר מקורותיו ומקבילותיו, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, אוניברסיטת בר אילן, רמת גן תשע"ה.
33. פתשגן הכתב, אמשטרדם תק"ל, דף יא ע"ב.

יותר דומה כמנהג המאוחר, וכפי שהובא בשל"ה, שחילקו עשבים בבית הכנסת כדי להריח.

כאן אבקש להציע מקור אחר לדברי החיד"א, מקור שעמד גם לפני בעל 'פתשגן הכתב'. בספר האנונימי והשנוי במחלוקת 'חמדת ימים', נכתב בענייני שבועות: "ונוהגים גם כן לחלק שושנים לכל אחד ואחד להריח בהם ולעטר בהם את הספר תורה... ויש סמך למנהג זה בתרגום שני במגילה בפסוק ישנו עם אחד ע"ש".[34] ואילו בענייני פורים כתב ב'חמדת ימים': "לתועלת הענין הנפלא הנמצא בענין סיפור הנס אציג לפניך פרק אחד... הבא בארוכה **בתרגום שני** רבתי והעתקתיו בלשון הזהב לשון הקדש למען ירוץ כל קורא בו".[35] ובתוך אריכות דבריו כתב: "חג שבועות. **ומפזרין בבית הכנסת כל מיני שושנים** ותפוחים ואחר כך לוקטים אותם...".[36]

כידוע, החיד"א היה הוגה הרבה בספר 'חמדת ימים', וכמו שרשם ביומנו שנדפס על ידי מאיר בניהו, הכולל ספר זה בין הספרים שקרא ולמד במשך השנה,[37] וכן שאר ספרים שהיו ליקוטים מ'חמדת ימים'.[38] גם ידוע שעותק של 'חמדת ימים' היה מצוי בספרייתו.[39] לדעתי זה היה מקורו של החיד"א ואפשר שגם מקורו של בעל 'פתשגן הכתב'. לאור כל זה מובן שב'תרגום שני' עצמו אין שום מקור למנהג שלנו של שטיחת עשבים ופרחים בחג השבועות, אף שכך העתיק בשמו מחבר 'חמדת ימים', ששילב מנהג אשכנזי בשטף תרגום דברי 'תרגום שני' ובכך גרם לקוראיו לטעות שמקור המנהג קדום יותר.

34. חמדת ימים, ב, בני ברק תשע"א, עמ' תקעא. על ספר זה ראה מה שכתבתי בליקוטי אליעזר, ירושלים תש"ע, עמ' ב.
35. חמדת ימים, ב, עמ' שיד.
36. חמדת ימים, ב, עמ' שטו.
37. ראה דברי החיד"א בתוך: מאיר בניהו, רבי חיים יוסף דוד אזולאי, ירושלים תשי"ט, עמ' תקכט ואילך, ברשימות הנהגותיו מכתב יד שבשנים תקכ"ז, תקכ"ח, תקל"ה, תקמ"א, תקמ"ג, שהחיד"א כתב שהוא קרא הספר חמדת ימים. וראה מה שכתב מאיר בניהו, שם, עמ' קמג-קמד ועמ' קסז. וראה דבריו החשובים של י' תשבי, חקרי קבלה ושלוחותיה, ב, ירושלים תשנ"ג, עמ' 346. וראה מה שכתבתי במאמרי, 'הלכות ברכת הראייה במסגרת הספר 'מעגל טוב לחיד"א' (ג), ישורון לב (תשע"ה), עמ' תתסב-תתסג.
38. ראה מ' בניהו שם.
39. ראה ספר החיד"א, בעריכת מאיר בניהו, ירושלים תשי"ט, עמ' מד אות יב.

על המנהג להניח פתיתי חמץ לפני בדיקת חמץ

יוסף מרדכי דובאוויק

מאמר זה מוקדש בהוקרה רבה לרבקה דגן.
קשה לתאר את מסירותה ללא גבול עבור המחלקה ותלמידיה. השקעתה ללא לאות עבור הצלחת כל תלמידי המחלקה בכלל ובפרט, תמיכתה ועזרתה בגלוי ובסתר, בגשם וברוח, היו עמודי היסוד לכל בניין שהוקם, בין בתוך כותלי האוניברסיטה ובין מחוצה לה. אני תפילה שמסירות נפש זו עבור תורת ישראל, לומדיה וחכמיה, תעמוד לה לאורך שנים טובות, לרוות אך נחת מכל משפחתה, מתוך בריות גופא ונהורא מעליא.

מנהגי ישראל היו מקור לא אכזב עבור חכמים רבים במשך הדורות. תולדות המנהגים, טעמיהם ושינויי מסורת הקשורים בהם עוררו סביבם תמיד עניין רב. קסם מיוחד צפון במנהגים הקשורים לחג הפסח, כי רבים ומפורטים הם. כאן נדון בטעמיו ומקורותיו של מנהג קטן שנוהגים עוד טרם חל ליל הסדר וחג הפסח; מנהג שהונהג בקהילות רבות להניח או אף להחביא כמה פתיתי חמץ לפני בדיקת חמץ בליל ערב פסח.

הנהגה זו מעניינת במיוחד. כבר שטפנו, קרצפנו וניקינו עד כמה שאפשר. כיסינו מה שאנו נוהגים לכסות, הכשרנו מה שראינו לנכון להכשיר, והבית מצוחצח, מבריק ונקי לפסח. עוד פחות מעשרים וארבע שעות נשב מול שולחן הסדר, נקדש, נשתה את הכוסות, נאמר את ההגדה ונאכל מצות ומרורים. ודווקא בקירוב מקום וזמן לשיא הזהירות משום דבר חמץ, נהגו מקדמת דנא לפזר חמץ בבית! מדוע?

המקור המוקדם ביותר בו אנו מוציאים זכר למנהג זה הוא בדברי רבנו אברהם בן דוד, הראב״ד, מגדולי חכמי פרובאנס במאה ה-12. לדבריו, מנהג זה ״מעשה נשים הוא ואין לו שרש״.[1] ראב״ד מכיר אמנם את המנהג, ואת דעתו על המנהג הוא חורץ בביטול גמור באשר לדעתו אין לו מקור לא בספרות התלמודית, וגם משום שהוא לא יצא מפיהם של חכמי הדורות הקודמים. ברם, למרות פסיקתו החריפה של הראב״ד דומה שמנהג זה לא בטל עם הזמן אלא להיפך: הוא נעשה נפוץ יותר ומושרש בתודעת הציבור עד שחכמי הדורות הבאים ראו לנכון להתייחס אליו תוך שהם מבקשים לתת לו מקור.

1. ספר תמים דעים, סי׳ כט.

חכמי פרובאנס מאוחרים יותר, מן סוף המאה ה-12 ועד לתחילת המאה ה-14,[2] ראו במנהג זה פועל יוצא של דעה מפורסמת של רש"י בעניין הברכה הנאמרת לפני בדיקת חמץ, ובכך ביקשו להסביר את המנהג על פי מקור הלכתי. לדברי רבנו אהרן הכהן מלוניל (ראשית המאה ה-14):

ונהגו במקצת מקומות שמטמינין פתיתין של פת בחורי הבית כדי שימצאם הבודק ויבערם שאם לא ימצא שום חמץ חששו לברכה לבטלה ואנו לא חששנו בזה לפי שדעתנו כשמברכין על הביעור שנבער הכל אם נמצא. והר"ש ז"ל כתב שבככר ראשון שמוצא מברך על ביעור חמץ משמע מדבריו דאינו מברך אלא על מציאת החמץ. ולשון הריא"ף ז"ל על זה מבעי ליה לאיניש לברוכי ברישא והדר בדיק דאר"י אמר רב כל המצות כלן מברך עליהן עובר לעשייתן וכו'.

לדעתו של רש"י, ברכת "על ביעור חמץ" היא ברכה על **פעולה ודאית:** מברכים על מצות ביעור (= שריפת) חמץ שיימצא. במקרה שאין למצוא חמץ בבית (וכגון מנהגנו לקרצף את הבית מבעוד מועד), אין לברך ברכה זו כלל. יתירה מזו, לדעת רש"י אף במקרה של ספק, אין לברך ברכת "על ביעור חמץ", מחשש ברכה לבטלה אם לא ימצא כלום, ורק כאשר הבודק ימצא חמץ, יוכל לברך על ביעורו. חכמי פרובאנס שיערו אפוא, כי אישים השייכים לחוגו של רש"י או כאלו שנשמעו לפסיקתו, יצרו את המנהג להניח פתיתי חמץ בטרם החל הבודק בחיפושיו כדי לקיים את ההלכה – אף היא לשיטת רש"י, לברך ברכת "על ביעור חמץ" לפני הבדיקה, ובכך יהיה ברור ש"ימצא" חמץ בבדיקתו, שהרי החמץ שיימצא הוא־הוא החמץ שהחביאו!

ברם, לדעת חכמי פרובאנס, ברכת "על ביעור חמץ" היא ברכה על **תנאי**, כלומר "אם נמצא חמץ, נקיים מצות ביעורו". לאור פרשנות זו, מותר לברך אפילו במקרה שלא ימצא כלום, ואין בזה משום חשש של ברכה לבטלה. במילים אחרות, דעה זו של רש"י נדחית מן ההלכה, ולכן אין לנהוג מנהג זה. נוכל לסכם את עיסוקם של חכמי פרובאנס במנהג זה כך: הם ממשיכים לדחותו, אך יודעים לומר שמוצאו בצרפת בבית מדרשו של רש"י.

עם זאת, גם הצעתם של חכמי פרובאנס המאוחרים מעלה תמיהה. כאמור, חכמי פרובאנס ראו את מקור המנהג כפועל יוצא של דעת רש"י בעניין הברכה שמברכים לפני בדיקת חמץ. אמנם, דעה זו של רש"י שאין לברך ברכת "על ביעור

2. רבנו דוד ב"ר לוי מנרבונה, ספר המכתם על מסכת פסחים, מהד' רמ"י הכהן בלוי, ניו־יורק תשכ"ב, עמ' טז; רח"ד שעוועל "הלכות חמץ ומצה וסדר ליל פסח ופירוש ההגדה לאחד מגדולי חכמי פרובאנס", הדרום לה (תשל"ב), עמ' 12 [משוער שהמחבר הוא הנשיא רב קלונימוס בן טודרוס מנרבונה]; רבנו שלמה ב"ר מנחם המאירי, בית הבחירה פסחים, מהד' ר"י הכהן קליין, ירושלים תשכ"ו, עמ' ל; מהר"ם חלאווה, פסחים, מהד' ר"ג ציננער, ברוקלין תשס"ה, עמ' נב; רבנו אהרן הכהן מלוניל, ארחות חיים, הלכות חמץ ומצה אות יד [כלבו, סי' מח]; רבנו אשר בן רבי חיים ממונתשין, ספר הפרדס, שער המעשה [התשיעי], טז, ז (מהד' רמ"ל קצנלנבוגן, ירושלים תשמ"ה, עמ' קסא).

חמץ" עד שימצא חמץ מתועדת בספרות המכונה "דבי רש"י",[3] ואף אצל חכמי אשכנז אחרים,[4] ברם הנהגה זו של החבאת החמץ נעדרת כלל וכלל מכל ספרות חכמי אשכנז וצרפת עד למאה ה-14.

המקורות שתיעדנו עד כה לקיומו של מנהג החבאת פתיתי חמץ הם כולם מפרובאנס מן המאה ה-12 ועד המאה ה-14. לפי פרשנותם של חכמי פרובאנס, שפירשו את המנהג דווקא על רקע פסיקת ההלכה של רש"י – אחד מחכמי צרפת הידועים ביותר, היינו מצפים למצוא מקור למנהג זה, ולכל הפחות אזכור לו בספרות ההלכתית או הפרשנית של חכמי אשכנז או צרפת מתקופה זאת. אולם, טרם מצאנו אפילו רמז למנהג זה בחיבורי ראשוני אשכנז וצרפת. היעדר זה עומד בצורה בולטת ביותר כנגד הצעתם של חכמי פרובאנס וכפי שהזכרנו לעיל. הואיל ואין לדיין אלא מה שעיניו רואות, דומה שהיעדר האזכור למנהג זה מהווה עדות לכך שלא רק שחכמי אשכנז וצרפת לא הכירו מנהג זה כלל ועיקר, אלא שאף בקהילות היהודיות בארצות אלו לא נהגו כך בתקופה הנידונה. כאשר אנו שומעים סוף־סוף על מנהג זה באשכנז, הרי זה רק במאה ה-14, בדברי רבנו יעקב ב"ר משה הלוי מולין, מהרי"ל (בערך 1360–1427) רבה של מגנצא (Mainz). להלן, לנביא את דבריו על אודות מנהג זה. בתשובה אחת כתב מהרי"ל (החדשות סי' מח):

> למאי דכתבו רבו' דאינהו הוו זהירי וזריזין שלא הוו משיירי כלום אחר אכילתן א"כ אפילו ספק ליכא ובמאי לידכרי. אלא יש סמך מכאן להכי דמניחין חמץ כדי שימצאו ודאי. ושמא מטעם זה נוהגים במדינות הללו לשרוף הקערה אף כשאין מוצאים החמץ דלידכרו ביטול שני.

לפי ההלכה, למרות שנאמר נוסח ביטול חמץ ("כל חמירא") בלילה, עדיין חייבים לבטל את החמץ פעם שנייה בבוקר, בשעת שריפת החמץ. לאור הקשר האסוציאטיבי בין "שריפת חמץ" ובין אמירת נוסח הביטול, העלה מהרי"ל את החשש שמא במקרה שאין שריפת חמץ (כגון שלא מצא חמץ לשרוף), לא יזכור לבטל את החמץ פעם שנייה, ועל רקע זה, הציע כי "אלה שמניחים חמץ כדי שבוודאי ימצאו אותו", עשו כן מחשש שאם לא ימצאו חמץ לא יזכרו לבטלו למחרת. לחשש זה הוא אף קושר מנהג נוסף: שריפת כלי החיפוש במקרה שלא נמצא שום חמץ. מדברי מהרי"ל ברור, שאת המנהג להניח פתיתי חמץ הוא מכיר רק כעובדה שיש שנוהגים כך, אך לא כמנהג שהוא עצמו, או מי מבני עירו־מגנצא נהג בו. בנוסף, טעם המנהג לא ידוע לו, והוא

3. סידור רש"י, מהד' ש' באבער, נערך ונסדר לדפוס: ר"י פריימאנן, ברלין תרע"ב, סי' שנה, עמ' 172. ראה שם הערה א, מציין לספרים אחרים, דבי רש"י.

4. רבנו אליעזר ב"ר נתן, הגדת ראב"ן, מהד' רש"א שטרן, בני־ברק תשמ"ה, עמ' א; רבנו אליעזר ב"ר יואל הלוי, ספר ראבי"ה, מהד' א' אפטוביצר, ברלין תרע"ד (ד"צ ירושלים [תשכ"ד]), סי' תלא, עמ' 62; ספר מרדכי השלם לרבנו מרדכי ב"ר הלל על מסכת פסחים, מהד' ר"י הורוביץ ורא"י שולביץ, ירושלים תשס"ח, רמז תקלו.

מציע להסבירו באמצעות טעם טנטטיבי, בדרך ה'שמא'. דעה זו חוזרת בשם מהרי"ל אצל תלמידו, מה"ר יעקב וייל, מי שהיה מגדולי אשכנז ורבה של ארפורט (Erfurt) במחצית הראשונה של המאה החמש־עשרה, בתשובה שלו (סי' קצג).

אמנם, אצל תלמיד אחר של מהרי"ל, ר' זלמן משוטיגוווערא [= סנט גור St. Goar], מוצאים אנו דיון נרחב יותר והשתלשלות מעניינת. להלן דברי מהרי"ל:

> חמץ שמצא בבדיקה ישמור עד למחר לבערו ולא יבער בלילה כאחד מן הגאונים במרדכי, משום שצריך לבטלו שנית למחר בשעת הביעור. ומהאי טעמא אמר מהר"י סג"ל דנראה לו טעמא דמניחין פירורי חמץ לפני הבודק ביש ארצות. וראיה קצת מדפריך בגמרא בפשיטות לבטליה בשית דזמן ביעור הוא אלמא קים ליה דיש ודאי ביעור. ומהאי טעמא נראה לשרוף הכלי לכל הפחות כדי לזכר ביעור, אם לא מצא שום חמץ בבדיקה. ואמר מהר"י סג"ל המניחין חמץ לפני הבודק יניח דוקא נוקשה שלא יפרר. ובמקום משומר בפני תינוקות ועכברים. שוב דרש דאין צריכין להניח חמץ לפני הבודק, דגם אם לא מצא בבדיקה מאומה לא הוי ברכה לבטלה דהברכה קאי נמי על הביטול שמבטלין מיד בתר הבדיקה.[5]

אף כאן, בתחילת הקטע מוצג מהרי"ל כמי שמתייחס למנהג זה כאל מנהג זר – לא שלו ולא של בני ארצו, אלא ככזה הנהוג "ביש ארצות", וכאילו נודע לו על כך רק מפי השמועה. בדומה לתשובת מהרי"ל עליה עמדנו לעיל, טעם המנהג אינו ידוע לו, והוא מציע את אותו החשש שמא ישכחו מלבטל חמץ למחרת. עם זאת, תלמידו של מהרי"ל מדווח כי ככל הנראה בשלב מסוים המנהג התקבל אצל בני קהילתו באופן מצומצם, והוא נפנה אפוא לסייג את המנהג: "דוקא נוקשה שלא יפרר, ובמקום שמור בפני תינוקות ועכברים". אלו הן למעשה, הנחיות פרקטיות ליישומו של המנהג תוך נקיטת אמצעי זהירות כדי שלא יתעוררו שאלות הלכתיות בעקבות הנחת חמץ בבית שכבר נקי לפסח. נדגיש, שהנחיות אלו חסרות כליל מספרי חכמי פרובאנס, שלמרות שהציעו טעם למנהג מצד אחד, הרי שהם דחו אותו על הסף מצד שני.

ברם, מאוחר יותר, מוסר לנו ר' זלמן משוטיגוווערא, כי מהרי"ל דרש בפני קהילתו שאין צורך כלל בהנהגת מנהג זה, היות ואין חשש של ברכה לבטלה אם לא ימצא הבודק חמץ. כלומר, רק לאחר שמהרי"ל שמע על המנהג, דן בו והציע מקור להנהגתו ואף יסד הנחיות בקיומו, נודע לו שיש לשייך אותו לדעתו של רש"י לגבי ברכת "על ביעור חמץ". כאשר מהרי"ל קיבל הסבר זה השני, הוא לא ראה טעם להמשך בקיום מנהג חדש זה, וקבע שניתן לבטלו.

עדות זאת חשובה לנו מאוד, משום שניתן ללמוד ממנה שהמנהג לא הגיע לאוזני חכמי אשכנז עד לסוף המאה ה-14 בערך, ואף כאשר הגיע לא הכירו את הטעם שהוצע בפרובאנס, ואת זיקתו לדעתו של רש"י. בנוסף לכך, כאשר שמע מהרי"ל שייתכן ואין טעם למנהג זה, היה מוכן לבטלו. דומני, שבהסכמתו של מהרי"ל לבטל

5. ספר "מנהגים", הל' בדיקת חמץ אות ח.

מנהג זה יש כדי ללמד עד כמה היה מנהג זה חדש ואף זר בעיניו. כאמור, ר״י וייל הכיר רק את דעתו של מהרי״ל בתחילת ההשתלשלות, וייתכן שמהרי״ל שינה את דעתו רק בסוף ימיו. אם נכונה השערה זאת, אפשר שגם בראשית המאה ה-15 לא השתרש מנהג זה היטב בארצות אשכנז.

כך היה מצב הדברים עד לימי הבית יוסף והרמ״א (המאה ה-16). הבית יוסף מסתפק בהבאת דברי ספר הכלבו הדוחה את המנהג.[6] ברם, רמ״א מעיד שעדיין נהגו את המנהג, ומביא את דעותיהם של גדולי אשכנז שנחלקו בדבר. בסופו של דבר, נשאר המנהג במקומו, והרמ״א פסק בהגהותיו לשלחן ערוך: ״ונוהגים להניח פתיתי חמץ במקום שימצאם הבודק... ומיהו אם לא נתן לא עכב״.[7] רמ״א אמנם, לא קרא לבטל את המנהג, אך ברור שהוא נקט כדעת חכמי פרובאנס שטעם המנהג הוא משום חשש ברכה לבטלה.

ברם, ר׳ יעקב ריישר (1661–1733), רבה של מץ (Metz), בהגהותיו לשלחן ערוך, ״חק יעקב״ ראה לנכון להציע טעמים נוספים:

> והראב״ד בתמים דעים... כתב דמנהג זה מעשה נשים הוא. והט״ז כתב גם כן דלכתחלה ראוי׳ לנהוג שלא להניח כלום ומהרי״ו סימן קצ״ג כתב הטעם שמניחין שלא ישכח לבטל למחר משא״כ כשיש לו חמץ נזכר בזמן הביעור לבטל עכ״ל. ול״נ טעם המנהג שאם יבדוק ולא ימצא זמן מה יתרשל שוב ויתייאש מן הבדיקה ולא יבדוק עוד היטב. לכן מניחין לו פתיתין שעל ידי זה שימצא חמץ יתן לבו לבדוק היטב אולי ימצא עוד וק״ל. ואין לבטל מנהג של ישראל.

דומה, שריבוי הטעמים שהוצעו במשך דורות הביא לכך שאף ה״חק יעקב״ ראה לנכון להציע טעם משלו, היינו החשש שמא הבודק יפסיק את בדיקתו לאחר שלא ימצא דבר. עם זאת, ואולי דווקא בשל ריבוי הטעמים והערפול סביב מנהג זה, סיים ה״״חק יעקב״: ״ואין לבטל מנהג של ישראל״. כלומר, היכן שנהגו, נהגו, ואם לטעם הנכון לא זכינו לכוון, נשאיר את הדברים כמו שהם, מבלי לבטלם. דעה זאת, מבטאת שינוי ניכר מדרכו של מהרי״ל, הן בתפיסת המנהג, הן ביחס לפסיקת ההלכה.

6. או״ח סי׳ תלב.
7. או״ח סי׳ תלב, ב.

לתולדות החופה

דב הרמן

לרבקה דגן
"חכמות נשים בנתה ביתה" (משלי יד:א)

א. מבוא

מעמד החופה הוא אחד משששת הדברים הנכללים בנישואין:[1] חופה, כתובה, שבע ברכות, עדים, מניין ורב. במאמר זה נעקוב אחר החופה במהלך הדורות. החופה מסמלת את כניסת הכלה לחסותו של החתן, דהיינו שהוא חופֶה – חופף וסוכך – עליה.

מהי בדיוק החופה? המונח אינה נזכר בתורה. הוא מופיע לראשונה בדברי נביאים: "יֵצֵא חָתָן מֵחֶדְרוֹ וְכַלָּה מֵחֻפָּתָהּ" (יואל ב:טז); "וְהוּא כְּחָתָן יֹצֵא מֵחֻפָּתוֹ" (תהילים יט:ו). גם בספרות המשנה והתלמוד אין תיאור מדוייק של החופה. נזכר שם המונח בעברית: "חופה", ובארמית: בי הלולא, בי/בית גננא, גנונא, גנוניא, גננא וכילת הילולא. אולם, לפי הרכבת מקורות שונים מספרות חז"ל מתקופת המשנה והתלמוד, ניתן לשחזר את החופה הקדומה, וכך היא מצטיירת: החופה הוקמה בתוך חדר בבית הורי החתן. היה זה מבנה יציב אבל ארעי, העשוי מקנים וקורות עץ של ארז ושיטה, ששימשו למחיצות, ולגג מענפי הדס שהיה בצורת כיפה. המחיצות היו מקושטות בבדים מצויירים, והיו תולים סהרוני זהב, ודברי מאכל. ב"פולמוס האחרון", היינו בימי מרד בר כוכבא,[2] גזרו להמעיט בשמחה בביטול הקישוטים היקרים בחופה. הייתה שם מיטה שמעליה פרשו כילת בד על מוט מאוזן שנתמך

1. יש לציין, שבמקרא לא מופיע המונח "נישואין" אלא משמש הפועל "לקח" ככתוב בדברים כ:ז: "ומי האיש אשר ארש אשה ולא לקחה". הפועל לקח מתורגם בתרגום אונקלוס ובתרגום פסבדו יונתן בן עוזיאל "נסבה, היינו נשאה, וכן מפרש אבן עזרא: "ארש אשה ולא לקחה" – בנשואין". אולם הרמב"ם, בהל' אישות א:ב מפרש שליקוחין הן אירוסין (= ארש בלשון המקרא, ארס, ארוסין – החלפת האות ש באות ס, וקדושין בלשון חכמים). החל מתקופת השופטים רווח השם "נישואין", אולי מפני שנשאו אותה בתהלוכה מבית הוריה לבית החתן.
2. ראה תוספתא סוכה, פרק טו הלכה ט, מהד' ליברמן עמ' 242.

על גבי שני כלונסאות מאונכים לצדי המיטה, ומשתפל כאוהל משני צידי המיטה, וזו הייתה החופה.[3]

ב. החופה בספרות ימי הביניים

בספרות ההלכתית מימי הביניים תוארו צורות שונות של חופה, שכל אחת מהן משקפת את המסורת שכנראה הייתה נהוגה באותו מקום, ונציין כמה מהן:

כך כתב הרמב"ם:[4]

> הארוסה אסורה לבעלה מדברי סופרים כל זמן שהיא בבית אביה. והבא על ארוסתו בבית חמיו, מכין אותו מכת מרדות. ואפילו אם קידשה בביאה, אסור לו לבוא עליה ביאה שנייה בבית אביה, עד שיביא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו [=להיות עמו בביתו כל הימים],[5] וייחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה, והוא הנקרא נישואין בכל מקום.

וכתב על כך ערוך השולחן:

> מדבריו מתבאר, דעיקר החופה הוא היחוד לשם נשואין, והיחוד הזה צריך להיות בהכנה ובהזמנה לחיות עמה כאיש ואשתו. ולכן צריך להביאה לתוך ביתו ולהתייחד עמה ולהפרישה לו. וההבאה לביתו היא ההכנה וההפרשה היא ההזמנה לחיות עמה תמיד, והיחוד הוי במקום ביאה ואע"פ שלא בא עליה רק שתהיה ראויה לביאה.[6]

ב.1. חופה היא הבאת הכלה לתוך ביתו, אף על פי שאינו מתייחד עמה

כך כתב רבינו ירוחם (מחכמי ספרד במאה ה-14): "פי' חופה – רוצה לומר בכל מקום שמכניסה לרשותו".[7] ראשונים נוספים המצדדים בדעה זו, מסבירים זאת בכך:

> שכן למדים מהכתוב: "ואם בית אשה נדרה" (במדבר ל:יא)-שכל שהיא בבית אישה הרי היא ברשותו, וזהו לשון "חופה" – שחופה אותה החתן ונכנסת לביתו.[8]

3. למקורות בנושא ראה: נ' רובין, שמחת החיים – טקסי אירוסים ונישואים במקורות חז"ל, הוצאת הקיבוץ המאוחד, ת"א 2004, עמ' 216-225.
4. הלכות אישות, פרק י, הלכות א-ב.
5. ראה חלקת מחוקק, אבן העזר סימן נה סעיף א.
6. ערוך השולחן, אבן עזר, סימן נה סעיף ד.
7. רבנו ירוחם, ספר תולדות אדם וחוה, חלק חוה נתיב שנים ועשרים, קאפוסט תקס"ח, קפד ע"ב.
8. ראה: ב' אדלר, הנשואין כהלכתם, א, ירושלים תשמ"ה, עמ' רמד ובהערות 21-25.

לדעה זו, יש מי שדן לומר שאם לא הביא אותה הבעל לביתו, אפילו נתייחד עמה לשם נשואין בבית אביה – אין זו חופה.

ב.2. החופה היא התייחדות החתן והכלה לבדם לשם נישואין

כך כתב הטור:[9] האיש שיכניס אשה לחופה היא כאשתו לכל דבר. ומה היא החופה? שתתייחד עמו, אפי' לא בא עליה, כיון שנתייחדו לשם נשואין היא כאשתו לכל דבר". לפי דעה זו, "אין צורך שיביאנה החתן לתוך ביתו, אלא יכולים להתייחד בחדר של האשה או בחדר של אביה".[10]

ב.3. חופה היא הבאת הכלה למקום מיוחד לשם נישואין למרות שאינו מתייחד עמה

לפי דעה זו אין צורך בבית ממש, אלא די במקום שהוא כעין בית, ואף אם נוכחים אנשים נוספים במקום אינה מפריעה. כך כתב ר' יצחק ב"ר מארי ממרסילייא (מחכמי פרובנס במאה ה-12):[11]

> וחופה היא שמוסר האב ומכניסה לבעלה לבית שיש בה חידוש כגון אלו הסדינין... סביבות הכותלים, ויש שעושין סוכה בוורד והדס כפי המנהג ומתיחדין בה שניהם... מקום מיוחד כעין כילה שיושבין ביניהם השושבינים והם הנשואין.

ב.4. חופה היא פרישת בגדו של החתן על הכלה

החופה מסמלת את כניסתה של האישה לחסותו, כדברי רות לבֹעז: "אָנֹכִי רוּת אֲמָתֶךָ וּפָרַשְׂתָּ כְנָפֶךָ עַל אֲמָתְךָ כִּי גֹאֵל אָתָּה" (רות ג:ט). יש לציין שבלשון המקרא "כנף" היא בגד, ככתוב: "גְּדִלִים תַּעֲשֶׂה לָּךְ עַל אַרְבַּע כַּנְפוֹת כְּסוּתְךָ אֲשֶׁר תְּכַסֶּה בָּהּ" (דברים כב:י), וכך כתב ר' אברהם בן נתן הירחי מחכמי לוניל שבצרפת במאה ה-12:

> חופה נקר' [= נקראת] על שם שחופה אותה בטליתו. כדאמרינן בהאשה נקנית: "לא ימשל למכרה בבגדו בה" (שמות כא:ח), כיון שפירש טליתו עליה לשם נישואין, שוב אינו רשאי למכרה... על כן מנהג צרפת ופרובינצ' לתת מפה צבועה בראש שניהם זכר לפריסת הכנף שפורס עליה... ראיתי בצרפת בשעה שמקדשין פורסין טלית אחד על החתן והכלה וסביבותם[12]

9. ספר הטורים, חלק אבן העזר, סימן סא.
10. ראה ב' אדלר, ספר הנשואין כהלכתם, שם, הערות 19-20.
11. ר' יצחק ב"ר אבא מארי, ספר העיטור, כרך שני, ווארשא תרל"ד-תרמ"ה, דף סג ע"א.
12. ר' אברהם בן נתן הירחי, ספר המנהיג, ד"צ ירושלים תשל"ז, עמ' תקמ.

ב.5. חופה היא כיסוי ראשה של הכלה בהינומה

כך כתבו בעלי התוספות: "אבל בתולה משיצתה בהינומא הויא חופה שלה".[13]

ב.6. חופה היא יריעה פרושה על גבי כלונסאות

בתקופת הפוסקים, הרמ"א מציין למנהג נוסף:

> והמנהג פשוט עכשיו לקרות חופה מקום שמכניסין יריעה פרוסה על גבי כלונסאות ומכניסין תחתיה החתן והכלה.[14]

צורה זו של חופה שמתאר הרמ"א, לא הייתה ידועה בארצות האִסלאם. כנראה שהרקע למנהג זה היה, שבאירופה בימי הביניים נהגו להוליך באופן זה אנשים חשובים, והוליכו כך גם את החתן והכלה עד לחופה עצמה, שנעשתה בפרישת טלית, אלא שעם הזמן השתלבו הדברים, עד שהפכו הכלונסאות והאריג שעליהם לחופה הבלעדית.[15] לפי הסבר זה, מנהג החופה שמתאר הרמ"א הוא שיכלול המנהג של פרישת הטלית (מנהג מס' 5 לעיל).[16] אך ניתן לראות מנהג זה כשיכלול מנהג החופה של הבאת הכלה למקום מיוחד כעין בית (מנהג מס' 4 לעיל), ולמנהג של הבאתה לביתו לשם נישואין (מנהג מס' 2 לעיל), וזאת מחמת הדרישות ההלכתיות שהעלו כמה מהפוסקים:[17]

> יש שדקדקו שיהיה לחופה זו הגדרה של בית, כדי שיהיה בזה גם קנין חופה של הכנסת הכלה לבית החתן... שצריך לחבר את יריעת החופה בארבע זוייותיה על ראש ארבע הכלונסאות, ולא אל צדדי הכלונסאות, כי על ידי היריעה והכלונסאות נחשב מקום החופה כרשות בפני עצמו, בארבע מחיצות וצורת הפתח, ומצאנו שצורת הפתח שעשאה מן הצד לא עשה ולא כלום... כלונסאות החופה מעמידים על גבי הקרקע, ואל יחזיקו אותם בחלל האויר, לפי שאם אינם סמוכים על הקרקע – נחשבת החופה כ"אוהל זרוק", ואין שמו אוהל.

פוסקים אחרים הוסיפו את הדרישה:

> שמבנה החופה יהיה קנוי לחתן לשעת מעמד החופה, ובמקום שמבנה החופה שייך לקהילת העיר – ישלם החתן סכום כסף עבור השימוש בו, ועל ידי כך יהיה מבנה החופה קניינו לשעת מעמד החופה.[18]

13. תוספות ד"ה "ולחדא", תלמוד בבלי מסכת יומא דף יג עמוד ב.
14. רמ"א, אבן העזר, סימן נה סעיף א.
15. ראה ד' שפרבר, מנהגי ישראל מקורות ותולדות ח, ירושלים תשס"ז, עמ' נא-ס.
16. ראה גם ערוך השולחן, אבן העזר, סימן נה סעיף ט
17. הרב ב' אדלר, ספר הנשואין כהלכתם, שם עמ' רנ.
18. שם, עמ' רנא.

ג. החופה בימינו

מתקופת הפוסקים קיימת מגמה של איחוד מנהגי החופה, כפי שמציין הב"ח: "ונראה דמנהגינו הוא כדברי כולם מפני הספק.[19] לפיכך, נציין את מנהגי החופה הנהוגים בימינו:

ג.1. הבאת הכלה לבית החתן, יתייחד עמה ויפרישנה לו להיות עמו בביתו כל הימים

במנהג זה נוהגים הספרדים ועדות המזרח, האשכנזים, והתימנים, היינו שבסוף הערב הם הולכים לבית החתן או לבית מלון (חדר ששכר החתן). לאור זאת, פסק הרב עובדיה יוסף שאין הכלה צריכה לכסות את ראשה לאחר החופה שבאולם, לפי שעדיין לא נתייחדה בבית כשיטת הרמב"ם, ועודנה מקודשת בלבד. כלה אשכנזייה חייבת לכסות את ראשה מיד בצאתה מחדר הייחוד, ולכן יש כלות אשכנזיות שמקפידות לבוא לחופה ולראשן פאה נכרית. וכתב הרב עובדיה יוסף:

> ולהלכה נראה שמעיקר הדין יש לפסוק כהרמב"ם ומרן השלחן ערוך, שכל עוד לא נתייחדו החתן והכלה, אין דינה כנשואה, אלא כארוסה בלבד... ולפי זה מותר לכלה מעיקר הדין להשאר בכיסוי הראש של ההינומא... אף לאחר גמר השבע ברכות שתחת החופה. ורק משעת הייחוד ואילך נחשבת כנשואה ממש, וחייבת לכסות ראשה במטפחת או בכובע כדת וכהלכה... בסיכום, אין הכלה חייבת לכסות ראשה מיד לאחר שבע ברכות שתחת החופה, מפני שדינה עדיין כארוסה עד לאחר הייחוד. ולפי מה שנוהגים יוצאי אשכנז שהחתן והכלה מתייחדים מיד לאחר השבע ברכות שתחת החופה, על הכלה לכסות את ראשה מיד לאחר צאתה מחדר הייחוד. אבל הספרדים ובני עדות המזרח לא נהגו להתייחד אלא רק לאחר גמר הסעודה כשהולכים לביתם. ומנהגם זה יסודתו בהררי קודש, ואין לשנות.[20]

אמנם, הרב חיים דוד הלוי לימד זכות – על פי פסק הספרדים – על אותן כלות אשכנזיות שאינן מכסות את ראשן מיד לאחר החופה, ולדעתו הן רשאיות שלא לכסות את ראשן עד הייחוד האמתי, כדעת הרמב"ם. וזה לשונו:

> עתה רואה אנכי שאולי ניתן ללמד זכות גם על אותן כלות אשכנזיות שנשארות כל אותו ערב פרועות ראש, משום שאף שמתיחדות הן אין זה אותו יחוד אמתי שכתב הרמב"ם: "עד שיביא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה", ויחוד זה שעושים בשעת החופה אינו "בתוך ביתו"... ואין זה מקום ליחוד כדרך כל הארץ... ואף

19. בית חדש, אבן העזר, סימן סא.
20. שו"ת יחווה דעת, חלק ה, סימן סב, עמ' רפז-רצא.

על פי כן ראוי שכלות אשכנזיות תקפדנה על כיסוי ראש באותו ערב אחרי היחוד, אם אין הדבר קשה עליהן, אך המקילות יש להן על מה שיסמוכו. אגב אציין שדעתי היא נגד אותו יחוד הנעשה מיד לאחר החופה.[21]

ג.2. הבאת הכלה לתוך ביתו, אף על פי שאינו מתייחד עמה

מאחר שרווח המנהג של פרישת יריעת בד עם ארבע כלונסאות, זו אחת מצורות החופה, כי חופה זו נחשבת לביתו, כפי שהוסבר לעיל. במנהג זה של חופה נוהגים הספרדים ועדות המזרח, וכן האשכנזים. מכיוון שמקום זה מתחת ליריעה נחשב לביתו, לכן מקפידים שהחתן יגיע ראשון לחופה, ורק אחריו תגיע הכלה. כמו כן מקפידים לעשות את החופה ברשות השייכת לחתן, ובעקבות זאת התפתח הנוהג אצל האשכנזים לערוך את החופה בחצר בית הכנסת ולא בתוך בית הכנסת כבעבר, שהיא רשות שלכולם יש חלק בה (אך יש מקפידים שהחתן ישכור מבעל האולם בפרוטה את מקום החופה). ויש סבורים שזה גם טעמו של המנהג לערוך את החופה תחת כיפת השמים, מחוץ לאולם. אחרים נתנו טעם שונה להעמדת החופה בחוץ – לסימן טוב, שיהיה זרעם של החתן והכלה ככוכבי השמים לרוב, כהבטחת הקב"ה לאברהם אבינו לפני ברית בין הבתרים: "וַיּוֹצֵא אֹתוֹ הַחוּצָה וַיֹּאמֶר הַבֶּט נָא הַשָּׁמַיְמָה וּסְפֹר הַכּוֹכָבִים אִם תּוּכַל לִסְפֹּר אֹתָם וַיֹּאמֶר לוֹ כֹּה יִהְיֶה זַרְעֶךָ" (בראשית טו:ה). אם אי אפשר לערוך את החופה בחוץ, כגון מחמת הגשמים, מותר לעשותה במקום מקורה. תימנים, ספרדים ועדות המזרח לא נהגו לערוך את החופה תחת כיפת השמים, וכן כתב הרב יצחק יוסף:

> מנהג הספרדים ועדות המזרח לערוך את החופה תחת קורת גג, ואינם מקפידים לעשותה תחת כפת השמים, ואין צריך לשנות ממנהגינו.[22]

ג.3. התייחדות החתן והכלה לבדם לשם נישואין

האשכנזים וגם חלק מהתימנים (ההולכים במנהג השאמי), נוהגים שהחתן והכלה הולכים ל**חדר ייחוד**, שהוא חדר צדדי באולם השמחה, ובו הם שוהים לבדם, ללא נוכחות אנשים אחרים, ייחוד הראוי לביאה, שהוא פרק זמן מסוים – חמש דקות לפחות; ומכיוון שהיו עד עתה בתענית, הם מנצלים את המעמד להיטיב את לבם באכילה ושתייה. יש מנהגים שונים בדבר התפריט בחדר הייחוד. יש נוהגים לאכול ביצים, המסמלות בתרבויות שונות פוריות והגנה ממזיקים. יש אוכלים בשר תרנגול ותרנגולת, לסימן שיפרו וירבו כתרנגולים (בתלמוד מסופר שבימי בית שני היו שהוציאו לפני החתן והכלה תרנגול ותרנגולת חיים, "כלומר פרו ורבו

21. הרב ח"ד הלוי, שו"ת עשה לך רב ד, שאלה נה, עמ' רפא-רפג.
22. הרב יצחק יוסף, ילקוט יוסף – שובע שמחות א, ירושלים תשנ"ח, פרק ו סעיף ט, עמ' פח.

כתרנגולים").[23] יש נוהגים שהחתן והכלה אוכלים מרק עוף זך, כנראה כהגנה מפני המזיקים המבקשים להזיק להם בליל כלולותיהם, כמובא בספר "המטעמים": "שמרק בלשון אשכנז יוה"ך, והוא סופי תיבות של הפסוק "כִּי מַלְאָכָיו יְצַוֶּה לָּךְ" (תהילים צא:יא), והוא שם של שמירה, כי חתן וכלה צריכין שמירה". ויש אוכלים דבש וגבינה, על שם הכתוב: "נֹפֶת תִּטֹּפְנָה שִׂפְתוֹתַיִךְ כַּלָּה, דְּבַשׁ וְחָלָב תַּחַת לְשׁוֹנֵךְ" (שיר השירים ד:יא). יש מניחים על מפתן החדר כף של זהב או של כסף, סימן לברכה. הספרדים ועדות המזרח אינם נוהגים במנהג חדר ייחוד, מפני שני טעמים האחד: שאין זה ייחוד הראוי לביאה (ראה לעיל), והטעם השני מכיוון שהם רואים בחדר ייחוד מנהג מכוער, משום הפרהסיה של הייחוד בו,[24] לכן, אסרו גדולי הרבנים הספרדים בדורנו על החתן והכלה לשהות בחדר ייחוד. וזה לשון הרב יצחק יוסף:

> המנהג פשוט אצל הספרדים ועדות המזרח שאין החתן והכלה מתייחדים אחר החופה, אלא רק לאחר סיום הסעודה בביתם. ואין לבן תורה ספרדי לשנות ממנהג רבותיו ואבותיו, שכבר כתבו גדולי האחרונים שמנהג מכוער הוא להתייחד מיד לאחר החופה. ואמנם יש מרבני האשכנזים הקוראים תגר על מנהגינו בזה, אך אינם משגיחים כי כך נהגו כל גדולי התורה וארזי הלבנון הספרדים ויוצאי עדות המזרח מדורי דורות ומנהג אבותינו בידינו... ולכן אין לבטל המנהג שלנו, וכל המשנה ידו על התחתונה, ומוציא לעז על הקדמונים.[25]

חלק אחר של התימנים (ההולכים במנהג הבלדי), אוחזים בשיטת הרמב"ם, ואין במנהגם חדר ייחוד.

ג.4. הבאת הכלה למקום מיוחד לשם נישואין אע"פ שאינו מתייחד עמה

מאחר שרווח המנהג של פרישת יריעת בד עם ארבע כלונסאות, זו אחת מצורות החופה, כי חופה זו נחשבת לבית, כפי שהוסבר לעיל.

ג.5. פרישת בגדו של החתן על הכלה

המנהג הרווח אצל הספרדים ועדות המזרח, שהחתן מתעטף בטליתו (יש המקפידים שזו תהיה טלית חדשה, ויברך שהחיינו על הטלית והאישה), ומניח את שפתה על ראש הכלה. יש נוהגים לפרוש את הטלית מעל שני בני הזוג לאחר שהתעטף בה החתן, וכך נהגו בעבר גם במקומות שונים באשכנז ויש מהאשכנזים הנוהגים כך גם היום. מנהג התימנים שלפני האירוסין־קידושין החתן לבדו מתעטף בטלית, אך לא

23. תלמוד בבלי מסכת גיטין דף נז עמוד א.
24. ראה הרב עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר חלק ה, חלק אבן העזר סימן ח; ילקוט יוסף שם, עמ' קעב.
25. הרב יצחק יוסף (לעיל הערה 22), פרק יב סעיף א, עמ' קעא.

מהטעם שזו חופה, אלא בגלל הסמיכות בתורה בין עניין ציצית לנישואין (דברים כב:יב-יג).

ג.6. כיסוי ראשה של הכלה בהינומה

מנהג כל האשכנזים וחלק מהספרדים ועדות המזרח. הכלה יושבת על כסא מיוחד הנקרא: "כסא הכלה". יש הנוהגים שהחתן מכסה את ראשה של הכלה בהינומה בנוכחות העדים, שיראו את הכיסוי וגם שיכירו את הכלה, ויש הנוהגים שהחתן אינו מכסה אלא רק הרב וחשובי הקהל (לפי מנהג זה, כיסוי פני הכלה אינו נחשב חופה, אלא הוא מטעמי צניעות, שלא יסתכלו בה). עוד נוהגים אצל האשכנזים שקודם שהחתן מכסה את פני הכלה, מברך אותה אביה בברכה שבירכו את רבקה אמנו: "אֲחֹתֵנוּ אַתְּ הֲיִי לְאַלְפֵי רְבָבָה" (בראשית כד:ס); ויש מוסיפים "ישימך אלוהים כשרה, רבקה, רחל ולאה". יש מהספרדים ועדות המזרח הנוהגים שמתחת החופה מברכים את החתן והכלה בברכת כהנים (דברים כד-כז), ובברכה שבירך יצחק את יעקב: "ויתן לך האלקים מטל השמים" (בראשית כז:כח-כט). אצל התימנים, לא נהגו כלל במנהג כיסוי ההינומה כאחת מצורות החופה, אלא אחת השושבינות, או אמה, או היא עצמה, מכסה פניה בהינומה לפני תחילת מעמד הנישואין. הטעם לכיסוי הוא, מפני הצניעות, ובקרב חכמי תימן נחלקו הדעות אם ראוי לחשוף מעט את פניה כדי לזהותה.

ג.7. יריעה פרושה על גבי ארבע כלונסאות

במנהג זה נוהגים ספרדים ועדות המזרח והאשכנזים. יש מקהילות הספרדים ועדות המזרח שפורשים טלית מתחת ליריעה. חלק מהתימנים (ההולכים בשיטת הבלדי), אינם נוהגים במנהג זה.

סיכום

החופה עברה שינויים במהלך הדורות. בתקופת חז"ל החופה שהוקמה בתוך חדר בבית הורי החתן, מתוארת כמבנה יציב אבל ארעי, העשוי מקנים וקורות עץ של ארז ושיטה, ששימשו למחיצות, ולגג מענפי הדס שהיה בצורת כיפה. הייתה שם מיטה שמעליה פרשו כילת בד על מוט מאוזן שנתמך על גבי שני כלונסאות מאונכים לצדי המיטה, המשתפל כאוהל משני צידי המיטה. מתוך תיאורי חופה בימי הביניים מתקבלת הרושם שבמקומות שונים הדגישו את הסמליות שבה, והסתפקו בדרישות מופחתות מאלה שהיו בימי חז"ל. תיקון לכך נעשה בדורות המאוחרים, כשהפוסקים הוסיפו דרישות הלכתיות שונות שנועדו לחזק את מעמדה של החופה ולהחזירה למצב הקרוב ביותר שהיה בתקופת המשנה והתלמוד.

שאלת הבעלות על זרע מוקפא

יאיר שיבר

מוקדש בהערכה רבה לגב' רבקה דגן,
אשר יש לה חלק נכבד בכל מה שהגעתי אליו.

בעשור השנים האחרונות, אנו עדים לפניות של נשים לבית המשפט בבקשה שיתיר להן לעשות שימוש לצורכי הפריה בזרע של בן זוגם שנפטר. במרבית המקרים מדובר בבני זוג, שבהם הגבר מפקיד את זרעו בבית החולים לאחר שהתגלתה אצלו מחלה, שהטיפול בה עלול לפגוע בפוריותו.[1] ויודגש, כי אין מניעה שמלבד בנות זוג של בעל הזרע, יפנו בבקשה דומה גם נשים אחרות, כגון: אם של חייל שנהרג המבקשת שישאבו זרע מבנה כדי שבעתיד יוכלו לעשות בו שימוש לצורכי הפריה, וכיו"ב.

המדינה, באמצעות היועץ המשפטי לממשלה, התנגדה מאז ומתמיד שייעשה שימוש בזרע של נפטר לצורכי הפריה, כאשר לא הייתה הסכמה מפורשת של הנפטר שכך יעשה בזרעו. מי שקידמו את עניין ההפריה מזרעו של המת, גם כשלא הייתה הסכמה מפורשת, היו דווקא בתי המשפט.[2] במקרים בהם לא הייתה כל הסכמה מפורשת של בעל הזרע, אימץ בית המשפט את העמדה הבאה, כפי שהובאה בפרשת היועץ המשפטי, בקובעו כך:

> כי ראוי ללכת בנתיב ההנחה הבסיסית שאדם מעונין בדרך כלל בהמשכיות ובהקמת זרע גם לאחר מותו, כאשר בת זוגו מעוניינת בכך אלא אם הביע אותו אדם התנגדות מפורשת או משוערת נגד המשכיות כזו.[3]

גם בשאלה מי זכאי לעשות שימוש בזרע הנפטר יש עם השנים התקדמות בפסיקת

1. כך היה, למשל, בה"פ 429/96 פלונים נ' בנק הזרע ואח' (טרם פורסם) (להלן: פרשת פלונים); ה"פ 1922/96 פלונית נ' פלוני ואח' (טרם פורסם) (להלן: פרשת פלונית). יצוין, כי אין מניעה שבת הזוג תבקש שישאבו זרע מבן זוגה בסמוך לאחר פטירתו, במידה והוא נפטר בנסיבות פתאומיות כתוצאה ממלחמה, תאונת דרכים, דום לב וכיו"ב, כך היה בה"פ 10440/99 פלונית נ' היועץ המשפטי (טרם פורסם) (להלן: פרשת היועץ המשפטי); בש"א 1130/01 פלונית נ' בית החולים רמב"ם ואח' (טרם פורסם).
2. בתי המשפט קבעו שמספיק רצון משוער של הנפטר ואין צורך בהסכמה מפורשת שלו. למעשה, קבע בית המשפט כי ככל שאין התנגדות מפורשת של הנפטר, אזי רצונו המשוער הוא שתהא לו המשכיות.
3. לעיל הערה 1.

בתי המשפט. תחילה, אישרו בתי המשפט שימוש בזרע של נפטר לצרכי הפריה, כאשר הבקשה הוגשה על ידי אשתו.[4] לאחר מכן אישרו בתי המשפט גם אם את הבקשה הגישה רק בת זוגו (ידועה בציבור) של הנפטר.[5] בהמשך התיר בית המשפט אף שימוש בזרעו של נפטר, הגם שלא הייתה לו כלל בת זוג.[6] במקרה אחר התיר בית המשפט לאלמנת הנפטר לעשות שימוש לצרכי הפרייה בזרע בעלה המת למרות התנגדות משפחתו.[7]

לאחרונה, הלך בית המשפט צעד נוסף והתיר להורי הנפטר לעשות שימוש בזרע בנם המת, כשזה האחרון היה נשוי ואלמנתו הביעה התנגדות מפורשת שייעשה שימוש בזרע בעלה המת.[8] בשבועות האחרונים, הלך בית המשפט צעד נכבד קדימה מעבר לכך – אם בכל המקרים בהן הוא התיר עד היום שימוש בזרע של נפטר לצרכי הפרייה, הוא עשה זאת כאשר את הילד תגדל אמו הביולוגית.[9] עתה, נענה בית המשפט לבקשת הורי חייל שנהרג בזמן שירותו הצבאי, לעשות שימוש בזרעו לצרכי הפרייה ואפשר להם לגדל את הילד בעצמם.[10]

סוגיה זו, מעוררת שאלות רבות, מתחום החוק, המשפט, הרפואה, המוסר, האמונה והערכים. עד היום נמנע בית המשפט להכריע בשאלת מעמדו של הזרע. קרי: האם הזרע הינו חלק מעיזבונו של הנפטר ואז הוריו יורשים אותו, או שמא הוא אינו חלק מעיזבון והוא נחשב כחלק מגופו של הנפטר שכן ממנו הם יצאו?[11] המחוקק הישראלי לא מצא לנכון עד היום ליתן דעתו בשאלה זו. סעיף 6 ו-6א לחוק האנטומיה והפתולוגיה, התשי"ג-1953, העוסק בנתיחת גוויה לצורך נטילת איבר עבור ריפוי אדם, עוסק באיברים ממש. חוק זה אינו עוסק ביוצא מן האיברים,

4. ראו למשל פרשת פלונים, לעיל הערה 1.
5. ראו תמ"ש 13530/08 משפחה חדשה נ' מרכז רפואי רמב"ם (פורסם בנבו).
6. ראו תמ"ש 7930-11-09 פלונים נ' היועץ המשפטי (פורסם בנבו).
7. יש להעיר, כי בעניין זה אף נכנס שיקול נוסף: ירושת המנוח. האישה יודעת כי אם היא תלד ילד מזרעו של הנפטר הוא ייחשב כבנו וככל הנראה יירש אותו ובכך רכוש הבעל המנוח יישאר אצלה, בעוד משפחתו של הנפטר, בדיוק מאותה סיבה, מסרבים לשאוב זרע מבנם הנפטר. ראו עוד: יוסי גרין, 'ההולדה לאחר מיתה – הרהורים על מאבק זכויות בין החיים, המת והילודים העתידיים', מאזני משפט, ד (תשס"ה), עמ' 488.
8. עמ"ש (מרכז) 7457-05-15 א' נ' מ' (פורסם בנבו). יוער, כי עניין זה ממתין היום להכרעת בית המשפט העליון בערעור שהגישה האלמנה דווקא ולא היועץ המשפטי.
9. ראו תמ"ש (חי') 28130-07-14 מ.פ. נ' משרד הבריאות (פורסם בנבו); תמ"ש 14217-06-14 משפחה חדשה נ' בית החולים הדסה עין כרם (פורסם בנבו).
10. תמ"ש (כ"ס) 16699-06-13 שחר ואח' נ' פרקליטות מחוז ת"א ואח' (פורסם בנבו). עד לרגע כתיבת שורות אלו, המדינה טרם החליטה האם בכוונתה להגיש ערעור על פסק הדין.
11. בתמ"ש 31344-09-13 פלוני נ' היועץ המשפטי (פורסם בנבו), אמר בית המשפט אגב אורחא, כי "זרעו של המנוח אינו קניין הניתן להורשה". אולם, בית המשפט לא הסביר כיצד הוא הגיע למסקנה זו. עם כל הכבוד, אנו סבורים כי בית המשפט הנכבד, טועה בגישתו זו.

כגון זרע של אדם. מכאן, שאין אלא לפנות לעקרונות המשפט העברי לצורך קביעת מעמד הזרע.

על פי המשפט העברי זרע היוצא מגופו של אדם, יכול שיופקר על ידו ולא יתייחס אחריו. כך למדנו מהדברים הבאים, המובאים בתלמוד הבבלי מסכת יבמות דף כג, א:

> בנך מישראלית קרוי בנך, ואין בנך הבא מן העובדת כוכבים קרוי בנך אלא בנה. אמר רבינא, ש"מ: בן בתך הבא מן העובד כוכבים קרוי בנך. לימא, קסבר רבינא: עובד כוכבי' ועבד הבא על בת ישראל – הולד כשר.

על פי המשפט העברי, ילד הנולד ליהודי מגויה, אינו מתייחס אחריו, וכאילו בעל הזרע הפקיר את זרעו.[12] כמו כן, מצאנו לא פעם כשדנו הפוסקים בעניין הפקעת (= ביטול) קידושין, הם דנו בשאלה מה הדין אם הקידושין נעשו בבעילה, האם ניתן להפקיר את זרעו של הבועל ובכך כאילו לא נעשו קידושין, אם לאו.[13] עובדה זו, לפיה ניתן להפקיר זרע של אדם, משמעה, כאילו היה חפץ. לפיכך, יש מקום לסברה, כי זרע מעמדו כמעמד חפץ. לאור זאת ניתן לראותו כחלק מעיזבון הנפטר, ולהעבירו בירושה ליורשים אותו.

שאלה נוספת הראויה לדיון בעניין זה, היא שאלת סמכות השיפוט. שאלת זאת קמה במקרה אחד בלבד, בו מדובר בבני זוג יהודים שנישאו זה לזו כדת משה וישראל וברגע מיתת הבעל לא היו לו ילדים. במקרה זה, יש מקום לשאלה, בהנחה שיותר השימוש בזרע הבעל וההפריה תצליח, האם הצאצא שייוולד יפטור את האם מייבום או חליצה? האם ראוי כי עניין זה יידון דווקא בבית הדין הרבני ולא בבית המשפט לענייני משפחה?

על פי המשפט העברי, זיקת הייבום קמה בשעת פטירתו של המנוח. הוי אומר, אם בשעה זו לא היו למנוח צאצאים בין מאשתו היהודיה ובין מאשה יהודיה אחרת, אלמנתו תהא חייבת בייבום או חליצה. משמע אפוא, שאין בזרע מוקפא בכדי לפטור אשה מייבום או חליצה.[14] ברם, לאחרונה הועלתה הצעה לפיה אפשר ויש לראות בזרע המוקפא כילד פוטנציאלי, ולכן אפשר ויש בו בכדי לפטור מייבום או חליצה.[15] דא עקא, שאלה זו טרם הוכרעה על ידי פוסקי ההלכה של דורנו. יוער, שאף לדעתנו יש מקום לראות בזרע מוקפא כילד פוטנציאלי שיש בו כדי לפטור מייבום או חליצה. דומה, שביסוס לכך, אפשר לראות בעובדה שאף חז"ל הכירו בילד פוטנציאלי כמי שיש לפטור מייבום או חליצה. עובדה זו, נלמדת מדרישתם של

12. ראו בעניין זה פסקי דין רבניים, חלק א, עמ' שעה.
13. ראו למשל פנים יפות, דברים, א, ב; שו"ת חתם סופר, חלק ג, אבן העזר א, סי' קח; שו"ת ישכיל עבדי, חלק ג, אבן העזר סי' ו; שו"ת משנה הלכות, חלק יב, סי' שלה.
14. בעניין זה ראו יבמות כז, א; בבא בתרא קט, א; רמב"ם, ייבום וחליצה, פ"א ה"ג; שו"ע אבן העזר, סי' קנו סעיפים א-ב.
15. יוסי גרין, 'ולא תהא הביצית המופרית כעובר לדיני הירושה?', מאזני משפט, א (תש"ס), עמ' 393.

חז"ל לפיה היבמה אינה מתייבמת עד שתמתין שלושה חודשים ממיתת הבעל, שמא מעוברת היא מבעלה ושמא יהיה הוולד בין קיימא.[16] מכאן, שכל עוד יש פוטנציאל שלאלמנה ייוולד ילד בר קיימא מהמנוח, יש בו בכדי לפטור מייבום או חליצה. סביר אפוא להניח, שיש מקום להשתמש בפרשנות רחבה למונח "ילד פוטנציאלי". הצידוק לכך הוא בעיקר לאור העובדה שהטכנולוגיה הקיימת כיום לשימור הזרע, לא הייתה קיימת בתקופת חז"ל, ועל כן יש להתאים את הפרשנות לאור האמצעים והטכנולוגיה הקיימים בכל תקופה.

סמכות השיפוט בענייני ייבום או חליצה, מצויה בסמכותו הייחודית של בית הדין הרבני. כך קובע סעיף 5 לחוק שיפוט בתי דין רבניים (נישואין וגירושין), התשי"ג-1953. יוער, שבפרשת **פלונית** הסתמך השופט על החלטה בפרשת **פלונים**.[17] לדעתו, מהעובדה שבית המשפט התיר לחברתו של הנפטר לעשות שימוש בזרעו יש ללמוד בקל וחומר ולהתיר לאשת הנפטר לעשות שימוש בזרעו של בעלה המנוח. דא עקא, לדעתנו יש להבחין בין שני המקרים. בפרשת **פלונים**, שאלת ייבום או החליצה כלל אינה מתעוררת, כיוון שמדובר בחבר וחברה, בעוד שבפרשת **פלונית** מדובר בבעל ואשה. כך שלדעתנו טעה בית המשפט בהקישו ממקרה אחד למשנהו.

גישת בית המשפט, המחוקק והחברה הישראלית נבנו על יסוד ערכי מדינת ישראל, כמדינה יהודית דמוקרטית, וכן על בסיס זכויות האדם המוקנות במשפט הישראלי. במסגרת בחינה זו יש לייחס משקל ניכר לעובדה, שההולדה מהווה נושא חשוב ומהותי בחברה הישראלית. מוקדשים לכך מאמצים ומשאבים רבים, רגשיים וכספיים, הן של הפרטים והן של החברה בכללותה. גם הנושא של הנצחת המת, שימור זכר המת והעמדת צאצאים ויורשים הוא יסוד חשוב במסורת היהודית־ישראלית. לערכים אלו השלכה חשובה על ראיית החברה את השאלה הנדונה. הרצון להמשכיות ולקיום לאחר המוות על־ידי הותרת צאצאים הוא רצון בסיסי של רוב הפרטים בחברה. ביטוי מוחשי לרצון זה ניתן לגלות כבר במורשת היהודית ובהלכה. מצוות פרו ורבו היא הראשונה במצוות התורה. סיפורי האבות בספר בראשית, דור אחר דור – אברהם ושרה, יצחק ורבקה, יעקב ורחל – נסובים על כמיהתם לזרע ולפרי בטן. במובן אחר, הקמת זרע למת היא יסודם של דיני הייבום.

16. בעניין זה ראו יבמות מג, א; רמב"ם, שם, פ"א ה"ט; שו"ע, אבן העזר, סי' קסד סעיף א.
17. לעיל הערה 1.

הלבוש וה"קיטל" בשבת ובמועדים נוספים

יעקב שמואל שפיגל

מאמר זה מוקדש בהוקרה ובתודה לגב' רבקה דגן עם יציאתה לגימלאות. רבקה היתה מזכירת המחלקה לתלמוד במשך שנים רבות, והיתה לי לעזר רב, הן בזמן היותי ראש המחלקה, והן בשאר הזמנים שלימדתי במחלקה.

במאמר קצר זה נברר מה טעם הלבוש בשבת ובמועדים שונה מהלבוש הרגיל, ואגב זה יתברר לנו מקורו של המלבוש הנקרא בשם "קיטל", ולבישתו בזמנים מסויימים.[1]

א

במסכת שבת קיג ע"א נאמר: "וכבדתו מעשות דרכיך (ישעיהו נח, יג), וכבדתו, שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול, וכי הא דרבי יוחנן קרי למאניה מכבדותי".

מכאן עולה כי לאדם צריך להיות לבוש מיוחד לשבת, הואיל ואסור לו ללבוש בשבת את בגדי החול. ומה יעשה אדם עני, שאינו יכול להחליף את בגדיו? על שאלה זו אנו קוראים שם בתלמוד: "אמר רב הונא, אם יש לו להחליף, יחליף, ואם אין לו להחליף, ישלשל בבגדיו". תחילת דברי רב הונא הם ההוראה שנאמרה עד הנה, ואין צורך להסבירם. אבל כדי להבין מה הצעתו לאדם שאינו מחליף את בגדיו, עלינו לצטט את דברי רש"י: "ישלשל בבגדיו – כלפי מטה, שיראו ארוכים, והוא מדת עשירים היושבים בביתם ואינם צריכים לסלק בגדיהם מן הארץ בשביל מלאכה, וכבוד שבת הוא".

לשון אחר, אדם שאין לו בגדים אחרים, יכול להשאר בבגדי החול, אבל עליו

1. דוד גולינקין כתב מאמר מפורט מאוד בנושא זה: 'למה לובשים "קיטל", ולמה שמים מעילים, מפות ופרוכות לבנים בבית הכנסת בימים הנוראים?', ובו גם הפניות ביבליוגרפיות רבות לדנים בנושא זה. מאמר זה נתפרסם באינטרנט, באתר של מכון שכטר למדעי היהדות, במדור עשה לך רב, לחודש תשרי, תשע"ו. כתובת האתר: http://www.schechter.ac.il. אכן, נושא זה רחב הוא, ועוד חכמים דנו בו. בחרתי אפוא להוסיף עוד שתי הפניות הכוללות ציונים רבים נוספים: ר' בנימין שלמה המבורגר, ספר מנהגים דק"ק וורמיישא לרבי יוזפא שמש, עם מקורות וכו', ירושלים תשמ"ח ח"א, עמ' קמז, הערה 1; ר' יעקב ישראל סטל, ספר קושיות לאחד מן הראשונים וכו', ירושלים תשס"ז, עמ' כד, הערה 170, והדיון בהערה הוא בעיקר בצבע הלבן.

לעשות בהם שינוי. שינוי זה יבהיר כי יום זה אינו יום עבודה, ובכך יושג "וכבדתו". בלשון ימינו היינו אומרים, שאין עליו להפשיל שרוולים המעידים שהוא בעל מלאכה החושש שהשרוול יתלכלך תוך כדי עבודה. אלא הוא יכול להשאיר את השרוולים באורכם המלא, שהרי אין זה יום עבודה.

ב

על יסוד דברי התלמוד פסק הרמב"ם בהלכות שבת (ל, ג):

> ומכבוד השבת שילבש כסות נקיה, ולא יהיה מלבוש החול כמלבוש השבת, ואם אין לו להחליף משלשל טליתו, כדי שלא יהא מלבושו כמלבוש החול.

לכאורה הרמב"ם שינה מדברי התלמוד, שהרי בתלמוד נאמר שיש לשלשל את הבגד, והרמב"ם כתב שיש לשלשל את הטלית.[2] ויש הבדל בין בגד ובין טלית, וכפי שעולה מדברי הרמב"ם בהלכות דעות (ה, ד):

> מלבוש תלמיד חכם מלבוש נאה ונקי... ולא יהיו בגדיו סחובין על הארץ כמו בגדי גסי הרוח, אלא עד עקבו ובית יד שלו עד ראשי אצבעותיו, ולא ישלשל טליתו מפני שנראה כגסות הרוח אלא בשבת בלבד אם אין לו להחליף.

הרי לך שהרמב"ם הבדיל בין בגד לטלית.[3] הטלית היא בגד עליון המכסה את הבגדים,[4] ובדרך כלל הלכו בו תלמידי חכמים.

דומה שכדי להבין מדוע שינה הרמב"ם מדברי התלמוד, עלינו להניח כי בזמנו של הרמב"ם שלשול הבגד לא היה מעשי מבחינה טכנית. הבגדים היו קבועים באורכם ובמידתם, ולא היה ניתן לשנות את אורכם. אכן אפשר להסבירו אחרת. אפשר לטעון שהרמב"ם לא שינה מדברי התלמוד, אלא הבין אותם בשונה מרש"י. לאמור, אדם שאינו יכול להחליף את בגדי החול, אזי יכסה אותם בטלית, והרי לך "וכבדתו".

סימוכין להסבר השני ניתן להביא מדברי ר' פרחיה ב"ר נסים, שהיה גיסו של ר' אברהם בן הרמב"ם, והולך בפירושיו בעקבות הרמב"ם. כך כתב בפירושו למסכת

2. הרמב"ם גם שינה בכותבו: שלא יהא מלבוש החול כמלבוש השבת, ובתלמוד להיפך: שלא יהיה מלבושו של שבת כמלבושו של חול, וכך לכאורה עדיף. ואכן בשינויי נוסחאות ברמב"ם מהד' פרנקל הדגישו ביחס לנוסח שלפנינו ברמב"ם כי "כך הוא בכל כתבי היד". לאמור, הם הרגישו שיש כאן שינוי מדברי התלמוד, ולכן הדגישו שאין ברמב"ם חילופי נוסח. אבל ראה לקמן הערה 13.
3. וכן מוכח מהלכות תפילה (ד, יא): "נזדמן לו רוק בתפלתו מבליעו בטליתו או בבגדו".
4. לכן בדרך כלל מדובר בדברי חז"ל וגם ברמב"ם על עיטוף בטלית ולא על לבישת טלית. כך מצאנו: "היה לבוש בחלוק ועטוף בטלית", בתוספתא טהרות, מהד' צוקרמנדל (ט, א), ומשם ברמב"ם הלכות מטמאי משכב ומושב (יג, ו).

שבת:[5] "ישלשל בבגדיו,[6] כלומ' יתיר חגורו כדי שיכסה בגדו כל גופו". הרי לנו שעל הבגד לכסות את כל גופו, כלומר את כל הבגדים שעל גופו, וכפי שהסברנו.

כידוע דרכו של הרמב"ם להעתיק במדוייק את לשון התלמוד. אבל לעתים הוא משנה מלה או כמה מלים, אם הוא סבור שהמעיין יתקשה בנוסח הדברים כפי שהם בתלמוד. לאור הפרשנות בתלמוד שראינו זה עתה, וכדי שדבריו יובנו כראוי, שינה הרמב"ם במתכוון את נוסח דברי התלמוד.

ג

מעניין לראות שגם באשכנז מצאנו כשיטת הרמב"ם, אלא שהדבר היה נהוג שם כשני דורות לפניו. כך כתב ר' אליעזר ב"ר נתן:[7]

> ונראה לי דמכאן[8] הנהיגו לעשות כתנת רחב שקורין בל"א[9] שרגנשא לשבת שאינו מלבוש של חול דאינו ראוי לעשות בו מלאכה. ואם אין בגד משונה מחול לשבת, ישלשל בגדיו למטה של חול שיהיו תלויין לכבוד השבת להראות שאינו יום מלאכה ולפיכך עושין אותו כתנת.

היינו, ראב"ן סבור שאם אין לאדם בגד מיוחד לשבת ("אם אין בגד משונה מחול לשבת"), אזי ישלשל בבגדיו וכפי שהסביר רש"י. ואם דבר זה אינו אפשרי אזי ילבש בגד מיוחד הנקרא שרגנשא, שאין ראוי לעשות בו מלאכה. אבל אין זה העיקר אלא העיקר שיהיה 'רחב'. אפשר שכוונתו כפשוטו, ואפשר שכוונתו רק שיהיה ארוך. מכל

5. פירוש ר' פרחיה ב"ר נסים למס' שבת, מהד' שושנה־הירשפלד, מכון אופק, ירושלים תשנ"ח, דף קיג ע"א, עמ' 210. במבוא עמ' ז, כתבו גם על תולדותיו של ר' פרחיה.
6. מבין מפרשי הרמב"ם מצאתי כי רק ר"י קאפח במהדורתו (משנה תורה על פי כתבי יד תימן עם פירוש מקיף על ידי ר' יוסף קאפח, קרית אונו תשס"ד[4]) עמד על השינוי ששינה הרמב"ם מדברי התלמוד, ואלו דבריו בזה: "דרש"י גריס בגדו או בגדיו ואז אפשר שבגדו שהיה מקוצר על ידי האבנט או החגור וכהיא דפ"ח כלי המקדש הל' ד משלשלו כלפי מטה, אבל רבנו גריס טליתו ואז לא שייך פרש"י כלל אלא דבחול הולכים בטלית מקופלת על הכתפים כפי שהיה נהוג בתימן וכדלעיל פי"ט הל' יח ע"ש". דברינו קרובים לדבריו בעצם העניין, אבל דומה שאין צורך לומר שהרמב"ם גרס אחרת בתלמוד. עד עתה לא מצאנו בתלמוד את הנוסח: ישלשל טליתו. גם בפירוש ר' פרחיה אנו רואים שהנוסח שלו בתלמוד היה כנוסח שלפנינו.
7. ספר ראב"ן, שבת, סוף סי' שנט, מהד' דבליצקי, בני ברק תשס"ח, עמ' שנז.
8. היינו מדברי התלמוד שכתב ראב"ן לעיל מי שיש לו להחליף יחליף וכו', וכן גם כוונתו של הראבי"ה, ליד הערה 11.
9. בלשון אשכנז, ונובע מהמלה: Sargenes. וראה הערה 12.

מקום ברור שעליו להיות ארוך, כדי שיכסה את בגדי החול. כך עולה בבירור מדברי נכדו, הוא הראבי"ה, שכתב:[10]

> ובירושלמי (פאה ח, ז) גרסינן אמר ר' יוחנן אוי לנו עטיפתנו בשבת כעטיפתנו בחול. לכך[11] נהגו ללבוש שרגנישא בלע"ז לכסות בגדי חול למי שאין לו להחליף, וכדאמר התם אמר רב הונא אם יש לו להחליף יחליף ואם אין לו ישלשל בבגדיו.

נמצא כי באשכנז השתמשו בבגד מיוחד לכסות את כל הבגדים והוא הנקרא שרגנשא.[12] ככל הנראה מדובר כאן במין חלוק המכסה את כל הבגדים, ובהיותו כזה הוא מגביל את תנועות הידים והרגלים, ועל כן אין הוא נחשב בגד עבודה.

הרי לנו שגם באשכנז, בזמן המקביל לרמב"ם, סברו שאם אין לאדם בגדים מיוחדים לשבת, אזי הוא יקיים את חובת התלמוד לשנות את מלבוש החול לכבוד שבת, בכך שיכסה את מלבושי החול. אבל יש הבדל בין שיטת הרמב"ם, לשיטת אשכנז. לדעת הרמב"ם הטלית המכסה את הבגדים אינה מלבוש מיוחד לשבת, אלא היא בגד עליון שאדם הולך בו תדיר.[13]

ד

על פי האמור עד הנה סביר להניח שהשרגנשא הוא בגד פשוט, שהרי מי שהשתמש בו הוא אדם שאינו יכול לאפשר לעצמו להחליף את בגדי החול.

כך גם עולה מדברי מהר"ם מרוטנבורג, שפעל באשכנז כחמישים שנה לאחר הראבי"ה. דברי מהר"ם הובאו בהגהות מיימוניות שם (שבת ל, ג):

> ולכך נהגו ללבוש שרגני"ט לכסות בגדי החול מי שאין לו להחליף. ובירושלמי גרסינן א"ר יוחנן אוי לנו על עטיפה בשבת כעטיפת החול. עי' בהלכות יום טוב פ"ו הלכה ט"ז. ולשון המעתיק ששמע ממהר"ם ולכך נהגו ללבוש שרגני"ט ביום טוב מטעם גם ביום טוב צריך להחליף. וגם טעמא כי ביום טוב העולם שמחים

10. ראבי"ה, הלכות ערב שבת, סי' קצז, מהד' אפטוביצר עמ' 245-246. העתקתי ממהד' דבליצקי, בני ברק תשס"ה, דף קצא ע"א.
11. לעיל הזכיר הראבי"ה את דברי התלמוד שלא יהא מלבושך של שבת וכו', וזו כוונתו "ולכך נהגו". ראה לעיל הערה 8.
12. בגד זה נקרא בראבי"ה שרגנישא, ובמקורות אחרים סרגני"ט ועוד שמות בדומה לאלו. על טיבו כתב אפטוביצר בהערותיו לראבי"ה הנ"ל, עמ' 246, הערה 1: "והוא בגד רחב ונאה והיו לובשים אותו בשבת ויו"ט וחתנים בחופתם". גולינקין (לעיל הערה 1) ציין לחוקרים נוספים שדנו בטיבו של מלבוש זה.
13. בזה ניישב את השינוי שהערנו עליו בהערה 2. שהרי לפי הרמב"ם אין לאדם מלבוש של שבת כלל ועיקר, וכל מלבושו הוא של יום חול. הרמב"ם הדגיש זאת בשינוי הסדר, ולכן כתב שהמלבוש של חול, שהוא הוא הלבוש, אינו כשל שבת.

וילבשו שרגני"ט שהוא מלבוש מתים ויזכרו את יום המיתה ולא יתגאה לבו עליו ע"כ.

הואיל והשרגני"ט הוא מלבוש מתים, הרי שצבעו לבן, והוא מין חלוק המכסה את כל גופו של האדם. א"כ הוא ככל הנראה בגד פשוט ולא מהודר. שרגני"ט זה הוא הנקרא בשם קיטל, שזו מלה בגרמנית עתיקה, שנקלטה ביידיש, ומשמעותה: מעיל, סרבל, חלוק, וכד׳. מדברי מהר"ם עולה כי יש ללבוש את השרגני"ט גם ביום טוב, שהרי הוא הפנה לרמב"ם בהלכות יו"ט שכתב: "כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים". והרי כבוד הוא החלפת הבגדים, וא"כ גם ביו"ט יש ללבוש שרגני"ט.

ה

כידוע, לבישת הקיטל נהוגה במועדים נוספים: ימים נוראים, ליל הסדר, ועוד, ואין אפשרות כאן להרחיב בנושא זה. ברצוני רק להעיר על המנהג הקדום באשכנז שהכלה לבשה שרגני"ט, ומאוחר יותר גם החתן. לבישת בגדי לבן לחתונה נזכרה כבר בתלמוד (שבת קיד ע"א), והיתה נהוגה במקומות מסויימים, אבל אין מדובר שם על בגדי מתים, אלא רק על הצבע הלבן.[14] לפיכך המנהג האשכנזי דורש הסבר, וכבר נאמרו בו טעמים שונים. הרי לנו מקור המנהג וההסברים הקדומים שנאמרו בו.

המנהג נזכר לראשונה בדברי מהרי"ל, שפעל באשכנז, כמאה וחמישים שנה לאחר מהר"ם:[15]

והיתה מלובשת שרגנז למעלה בכל בגדיה, והינומא על פניה וקורזין[16] במקום סרבל. ואת החתן מוליכין לבה"כ מלובש בגדי שבת, והמטרון שלו תחובה לו דרך צוארו כמנהג בריינוס זכר לחורבן, להעלותו על לב בראש שמחתו.

לגבי החתן נזכר כאן טעם זכר לחורבן, אבל לגבי הכלה לא נאמר טעם. אכן תלמידי מהרי"ל נתנו טעמים לדבר, הן לחתן והן לכלה, לא רק משום זכר לחורבן אלא גם

14. כך כתב ר׳ אהרן הכהן (פרובנס, מיורקה, מפנה המאות ה-13 וה-14): "אחר האירוסין עושין להם חופה שחופפין אותן בטלית או בסודר וכיוצא בזה וזהו הנקרא חופה... ומשימין אפר מקלה בראשיהן מפני אבלות ירושלם, ונועלין לו מנעלים לבנים ומעטפין אותן בטלית לבנה כדי לקיים בו בכל עת יהיו בגדיך לבנים" (קהלת ט, ח). (אורחות חיים, הלכות קידושין סי׳ כא; כל בו הלכות אישות, סימן עה, מהד׳ ר"ד אברהם, חלק ה, עמ׳ קיב-קיג. יש ביניהם מעט חילופי נוסח כפי שהעיר ר"ד אברהם המהדיר, ולא נעמוד עליהם כאן). מכאן עולה שהצבע הלבן שימש כסימן לטוהר. אבל אפשר להסביר גם מקור זה שהלבן שימש לסימן שמחה.

15. ספר מהרי"ל, ריש הלכות נישואין, מהד׳ שפיצר, מכון ירושלים, ירושלים תשמ"ט, עמ׳ תסד.

16. על בגד זה ראה ר"מ גידמן, התורה והחיים, וורשא תרנ"ז-תרנ"ט, ח"א עמ׳ 215, וח"ג, עמ׳ 204. שם ציטט את מהר"ז בינג כ"י, ובינתיים נדפס הספר בשם מהר"ז בינגא, חידושים ביאורים ופסקים, מכון ירושלים, ירושלים תשמ"ה, עמ׳ קיח.

כדי לזכור את יום המיתה.[17] נראה לי כי טעמים אלו הם טעמים של "בדיעבד", ויתכן להסביר את סיבת המנהג באופן אחר.

אם נניח כי אכן לבישת קיטל בחתונה הוא מנהג מאוחר בכמאה וחמישים שנה למנהג החלפת הבגדים בשבת, אפשר יהיה להציע הסבר אחר למנהג זה. הואיל ומנהג לבישת השרגני"ט בשבת, הפך להיות מנהג של קבע, ובעקבות מהר"ם הוא חדר גם ליום טוב, יתכן לומר שבמשך הזמן נשכח טעמו הבסיסי של המנהג. לאמור, אדם שלא למד ואינו יודע טעמם של מנהגים, רואה כי בשבת וגם ביום טוב כל אדם מקפיד ללבוש את השרגני"ט. המסקנה המתבקשת היא שבגד זה הוא בגד חשוב, שהרי הוא מיוחד רק לשבתות וימים טובים. אם כך בכל אירוע חשוב יש ללובשו. ולכן התפתח המנהג ללובשו בחתונה, בליל הסדר, בברית מילה ועוד.

יש עוד דוגמות שמנהג שנשכח טעמו המקורי, הרי שנוצר סביבו הסבר אחר, וממילא המנהג יכול להתפתח בכיוונים חדשים בהתאם להבנה החדשה, ודי לנו בזה.

17. שו"ת מהר"ם מינץ סי' קט, מהד' דומב, מכון ירושלים, ירושלים תשנ"א, עמ' תקלה. וכן כתב מהר"ז בינג המוזכר בהערה הקודמת.

עדויות וסיפורים על בחינות מיוחדות בבקיאות בתלמוד

אהרן ארנד

מנחה לגב' רבקה דגן,
הבקיאה ביותר בכל נבכי המחלקה לתלמוד,
על מסירותה במשך שנות דור לענייני המחלקה.

מבחני בקיאות בתלמוד קיימים בבתי ספר, בישיבות ובמוסדות לימוד של מדעי היהדות.[1] המבחנים שונים זה מזה ברמת הקושי של הבחינה ובכמות החומר עליה הבחינה נערכת. מבחן בקיאות הוא בדרך כלל נושא כמעט טכני ודבר שבשגרה שאין מרבים להתעכב עליו. מטרת הבחינות האלה לזרז את התלמיד ללמוד כראוי את החומר ולשלוט בו וכן להעריך את הידע שלו.

אך יש מבחני בקיאות שאינם מתקיימים במסגרת לימודית ממוסדת. כוונתנו לבחינות קשות במיוחד, שלומד רגיל אינו מסוגל לעמוד בהן. הן נערכות בהזדמנויות בלתי פורמליות לתלמידי חכמים שהגיעו לשליטה יוצאת דופן בתלמוד. מטרת הבחינה אינה לזרז את הלומד ללמוד, אלא היא נערכת לרוב משום שהבוחן רוצה להתרשם מהידע העצום של הלומד. סיפורים על אנשים שעמדו בבחינות כאלה מצויים בעיקר בספרים או במאמרים המתארים פעילותם ואורח חייהם של חכמי ישראל או בספרי זכרונות. ניתן למיין סיפורים אלה לששה סוגים. במסגרת זו נביא מעט סיפורים ותיאורים על עמידה של חכמי ישראל במבחני בקיאות מיוחדים, לפי הסוגים השונים של המבחנים, ולאחר מכן נעיר עליהם הערות אחדות.

עדויות וסיפורים

א. זכירת הקטע הראשון או האחרון בדף

ר' זעליג ראובן בענגיס (1864-1953), בעל 'לפלגות ראובן', היה הראב"ד בירושלים ומפורסם כבקיא וחריף. הרב אהרן בן־ציון שורין ביקר אצלו בשנת 1939 וביקש

1. על הבחינות בישיבות ראה מ' ברויאר, אוהלי תורה, ירושלים תשס"ד, עמ' 250-253.

רשות לבחון בקיאותו. הרב בענגיס הסכים ואף הציע לו כיצד תהיה הבחינה. מספר שורין:[2]

> קח נא במטותא, אמר, מסכת איזו שתיקח, פתח אותה מלמטה בסופי העמודים וקרא באזני שלוש ארבע מילים, בין מתוך הגמרא ובין מתוך דברי רש"י או התוספות, ואומר לך מהי המסכת ומה מספר הדף. עשיתי כדבריו, ובכל פעם קיבלתי את התשובה הנכונה בדיוק מפליא: מסכת פלונית, דף פלוני, מסכתא פלמונית, דף פלמוני.

סיפור דומה מביא מיכאל ברוור (1862–1949), שבילדותו הזדמן לבית מדרשו לתקופה קצרה אדם בשם ר' ישראל ניסן מנוישטאדט, שהיה יכול לזהות שם ספר 'על ידי קריאה בשורות האחרונות של דף מן הדפים'.[3] שמעתי מר' שמחה זיסל ברוידא, ראש ישיבת 'חברון', כי ר' יוסף שימשילביץ (נפטר ב-1934) שהיה המשגיח בישיבת 'עץ חיים', נהג לחזור בעל פה על מסכתות שלמות מהתלמוד בדרכו מהישיבה לביתו. פעם אחת בחן אותו אביו של הרב ברוידא: היה מראה לפניו שורה אחרונה של עמודים מהתלמוד, והוא ידע לומר לו מה נאמר באותם עמודים.[4]

ומכאן לרב שמואל ואזנר (1913–2015) בעל שו"ת 'שבט הלוי'. בנו יוסף צבי ואזנר שמע מאדם שהיה עד לסיפור הבא.[5] בפורים שנת 1940 בא הרב ואזנר עם משלוח מנות לרב בענגיס. הרב בענגיס היה בשמחה גדולה, ותוך כדי משתה היין אמר לרב ואזנר:

> אמור נא לי תלמיד חכם צעיר, מה נאמר בתחילת כל דף י' בכל אחת ממסכתות הש"ס, מברכות עד נדה. כמו כן אמור לי גם מה נאמר בדברי רש"י ותוספות, בתחילת כל דף י' שבש"ס.

הרב ואזנר ציטט במשך זמן רב את כל השורות הראשונות בגמרא, ברש"י ובתוספות, בכל דף י' בכל מסכתות התלמוד. האדם שסיפר זאת לבנו של הרב ואזנר אמר לו: 'אני הייתי זה ששלף מארון הספרים כרכי ש"ס, כרך אחר כרך, כדי לוודא שאביך אינו טועה. הוא לא טעה אפילו פעם אחת!'

עדויות דומות ישנן על הרב משה מרדכי שולזינגר (1941–2010), רב בית המדרש 'ירחי כלה' בבני ברק ומגיד שיעור 'דף יומי' בו למעלה מארבעים שנה. כך למשל בפורים תשס"ו הגיע לביתו גביר אמריקאי והוציא ש"ס קטן והסתיר הכריכה והלך

2. ראב"צ שורין, קשת גבורים, א, ירושלים תשכ"ד, עמ' 41.
3. מ' ברוור וא"י ברוור, זכרונות אב ובנו, ירושלים תשכ"ו, עמ' 76–79.
4. מנכדו, ד"ר יעקב שלהב, שמעתי כי ראי"ה קוק הספיד את הרב שימשילביץ בהלוויתו ואמר: אם חס ושלום היה התלמוד נשרף ונאבד היינו יכולים לשחזרו באמצעות הרב שימשילביץ.
5. ראה י' הייזלר, רב רבנן, ביתר עלית תשע"ו, עמ' כד-כה; י' הרשקוביץ, ולא שבט הלוי בלבד, ישראל תשע"ה, עמ' קה-קו.

לבחון והקריא שולי הדף, ולתדהמת הנוכחים הרב ענה: 'זבחים נח, בכורות טו, מגילה ט, מכות ג, בבא מציעא סו' וכו'.[6]

ב. 'מבחן סיכה'

מבחן מפורסם הוא הנקרא 'מבחן סיכה'. יש עדויות רבות על חכמים שעמדו בו, נביא מקצתן.[7] מסופר על בקיאותו של ר' ישראל ניסן מנוישטאדט (הנ"ל, סעיף א) בתלמוד:[8]

> צוה להביא לפניו גמרא, והעמיד את אצבעו על מקום מסוים באחד הדפים, ואמר שבשנים או שלושה דפים לפני זה ימצא כתוב במקום הזה שתחת אצבעו מאמר או מלה פלונית, וכן היה שאחר עלעל חד, שתים, שלוש נמצא המאמר או המלה שאמר מראש, מכוון תחת אצבעו.

בוילנא בשנת 1878 היה למדן בשם רוזנפלד שהיה כה בקיא בתלמוד, שאם אמרו לו מלה אחת היה יודע לומר 'איזה מלה תבוא אחר עשרה, מאה, מאתיים דפים ויותר'.[9] פרופ' בן־ציון דינור (1884–1973) מעיד שבהיותו בן תשע למד מסכת שבת והיה בקיא בה, ועמד במבחן 'מחט':[10]

> דקרו מחט באחד הדפים ואני ידעתי להגיד מה כתוב במקום שמחט זו הגיעה אליו, עשרה ואפילו עשרים דף אחרי הדף שבו תקעו את המחט; וגם להגיד מה שכתוב בכל הדפים שהמחט עברה ביניהם.

ופרופ' יוסף קלוזנר מספר על בקיאותו של הרב פרופ' שמחה אסף (1889–1953) בילדותו:[11]

> בן שמונה התחיל הילד ללמוד גם תלמוד, ועד שנתו השתים־עשרה כבר הספיק לעבור על כמה מסכות בתלמוד עם התוספות, והיו בוחנים אותו בהן בבקיאות 'על המחט'.

פרופ' דב לנדאו סיפר על מקרה שראה בעת ביקור שקיים החכם המסתורי הנודד המכונה 'מר שושני', הוא ר' הלל פרלמן (1895–1968), בסוף שנות החמישים של

6. ראה אגרא דהספידא, אשדוד תשע"א, עמ' שצ. ראה גם שם עמ' סה, שלט, שנו.
7. וראה להלן הערה 13.
8. זכרונות אב ובנו (לעיל הערה 3), עמ' 76.
9. בלא שם מחבר, 'מעשים בכל יום', המליץ, יג באלול תרל"ח, עמ' 185.
10. ב"צ דינור, בעולם ששקע, ירושלים תשי"ח, עמ' 27.
11. י' קלוזנר, 'הרב הפרופסור שמחה אסף', ספר אסף (בעריכת מ"ד קאסוטו ואחרים), ירושלים תשי"ג, עמ' ז.

המאה הקודמת באוניברסיטת בר־אילן.[12] פרלמן דרש כשעה בסוגיה מן התלמוד. סטודנט טען כנגדו שהציטוט עליו דיבר נמצא במסכת אחרת ממה שציין. שושני ביקש שיביאו לו את המסכת והראה את הציטוט במקום שאמר. מאזין אחר ביקש להתגרות בו ושאל אם הוא יודע רק את הדף הזה או שיודע יותר. כתגובה ביקש שושני סיכה, וכשהביאו לו – תקעה בגמרא 'והחל לצטט את השורות מסביב לחור במקום חדירת הסיכה'.

סיפר לי נכדו של הרב שימשלביץ (הנ"ל, סעיף א), ד"ר יעקב שלהב, שכשהיה ילד קטן הושיבו סבו על ברכיו ואמר לו שישים אצבע קטנה על מילה כלשהי בתלמוד ושיגיד לו מספר כלשהו, והיה יודע לומר איזו מילה נמצאת תחת האצבע אחר מספר הדפים שנקב הנכד. ור' מאיר חדש (1898–1989), משגיח רוחני בישיבת 'עטרת ישראל' בירושלים, העיד כי בשעותיו הפנויות בחן עצמו ב'מבחן הסיכה', וידע לומר באיזו מילה פגעה אפילו חמישים דפים הלאה.[13]

ג. מספר הפעמים שנזכר משהו

אברך הגיע מליטא לבית המדרש בפרנקפורט של הרב נתן אדלר (1741–1800), רבו של החת"ם סופר, עם המלצות שהוא בקיא בתלמוד. בחורי הישיבה בחנוהו ונוכחו לדעת שהוא בקיא בכל מקום ששאלוהו. כשהגיע הרב אדלר לבית המדרש אמרו תלמידיו שהגיע אברך ליטאי הבקיא בכל התלמוד. הרב אדלר בחן אותו והאברך עמד במבחן. להלן ההמשך:[14]

> לסוף שאלו: כמה פעמים מובא רב הונא בש"ס, והתחיל לחשוב כל המקומות על אצבעותיו עד שהגיע לע"ב פעמים. חסרת אחת, אמר מורנו ר' נתן אדלר. האברך חשב מעט ואמר: שרי לי מארי (יסלח לי אדוני), ידעתי גם מזה (חולין

12. ד' לנדאו, 'מיתוס הנודד כגאון תמהוני', הצופה, טז באדר א תשס"ח.
13. המאיר: ספר זכרון לר"מ חדש, ח"ב, ירושלים תשנ"א, עמ' רנד. להלן עוד מעט עדויות. על הרב בענגיס מספר שורין (לעיל הערה 2), עמ' 42, שכשתקעו מחט באחת המסכתות היה משמיע את המילים בהן עברה המחט בכל דף. ש"ד רוזנטל, תועפות ראם, ירושלים תשס"ו, עמ' 78, מספר על הרב אליהו ראם (1872–1959), ראב"ד של ירושלים, שהיה תוחב סיכה בגמרא ואומר איזו מילה כתובה בדף פלוני במקום זה. בהקדמת לספרו של ר' שמעון יחיאל אברשטרק (1894–1981), שם משמעון, מעלה אדומים תשס"א, עמ' ד, מובא כי נכדו לקח סיכה והניח חודה על אחת המילים שבגמרא, וסבו הסתכל על הסיכה ואמר את כל המילים שהיו תחתיה. ר"י שטרנברג, 'פרקים מתולדות חייו של הראב"ד רבי ישראל יעקב פישר זצ"ל', ישורון, יג (תשס"ג), עמ' שעו, מספר כי רי"י פישר (1925–2003), בעל שו"ת 'אבן ישראל', ידע לעמוד במבחן סיכה. מבחן זה הגיע גם לספרות העברית. ח' באר, חבלים, פתח תקוה תשנ"ח, עמ' 202, מתאר בחורי ישיבה שבאו לבקר בביתו. אחד מהם, 'היה בעל זיכרון צילומי פנומנלי. הוא ביקש שאנעץ סיכה בכל מקום שארצה בגמרא ואנקוב מספר של דף ועמוד בהמשך, והוא היה אומר לי ללא היסוס את המלה הכתובה שם'.
14. רא"י הכהן שוורץ, דרך הנשר, ירושלים תשכ"ד, עמ' כא.

יג ע"א), אכן כבר כתבו התוספות שם ד"ה 'בעיא מיני' דעל כרחך תרי רב הונא הוו. אמת אתו, ענה רבינו.

סיפור קרוב לכך מספר הרב דב בעריש וידנפלד על אביו ר' יעקב וידנפלד (1840–1894), רבה של הרימאליב בעל שו"ת 'כוכב מיעקב', שהיה בקיא בכל התלמוד עם התוספות בעל פה. פעם נכנס לר' חיים הלברשטם, האדמו"ר מצאנז בעל 'דברי חיים'. שאל אותו האדמו"ר: כמה תוספות ישנם במסכת כתובות? ענה לו: כך וכך. אמר לו האדמו"ר: הרי יש אחד יותר. אמר לו: ההוא תוספות ישנים וכבודו שאלני על תוספות. ענה האדמו"ר שאכן הוא התכוון לתוספות ישנים אחד.[15]

ומכאן לסיפור על הגר"א, הגאון מוילנא (1720-1797). פעם, לפני חג הסוכות, דיבר הגר"א על כך שעל כל תלמיד להיות בקיא לפחות במסכת אחת בעל פה, כדי שלא יבטל מצות 'והגית' בלכתו בדרך או כשנמצא בבית חשוך. אחד השומעים החליט ללמוד מסכת סוכה פעמים רבות עד שידעה על פה. בסוכות בא להגר"א ואמר שהוא יודע את מסכת סוכה בעל פה. שאל אותו הגר"א אם הוא רוצה שיבחן אותו, הלה הסכים. שאל הגר"א: כמה מחלוקות יש במסכת סוכה בין ר' מאיר ור' יהודה, בין רבה ורב יוסף, בין אביי ורבא, ובין רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע. אותו אדם לא ידע לענות, והגר"א 'מנה אותם כמונה מרגליות'.[16]

הרב שמואל תנחום רובינשטיין (1916–1998), רבה של גבעתיים, למד בישיבת 'חכמי לובלין'. ראש הישיבה, הרב מאיר שפירא (1887–1933), בעת שהיה חולה בחן אותו פעם על מסכת יומא כי שמע שלמד אותה בעל פה. הרב שפירא שאל: כמה פעמים נזכר רב אדא בר אהבה במסכת יומא? הרב רובינשטיין ענה מיד: ארבע פעמים – בדפים יב ע"א, יד ע"א, טז ע"א, מד ע"א. הרב שפירא אמר: לשמוע תשובה כזאת מתלמיד, זה רפואתי וזה יבריא אותי. הוסיף הרב שפירא ושאל: האם גם פרק שביעי למדת בעל פה? ענה הרב רובינשטיין: לא. כשיצא הרב רובינשטיין מהבחינה בדק ומצא שרב אדא בר אהבה נזכר גם בדף עב ע"ב.[17]

סיפור קצת דומה מסופר על הראשון לציון הרב עובדיה יוסף (1920–2013) בעת שנפגש עם הרב חיים קרייסווירטה (1920–2001), רבה של אנטוורפן. הם חזרו על כל המקומות בתלמוד בהם מצויים דברי אבא שאול: הרב חיים אומר: אבא שאול במסכת ברכות בדף פלוני אומר כך, והרב עובדיה ממשיך ואומר מה אומר אבא שאול באותה מסכת בדף פלוני, וכך עברו ממסכת למסכת.[18]

הרב מיכאל אליעזר פרשלעגער (1884–1958), בעל 'תורת מיכאל' תושב בולטימור, היה בקיא עצום בתלמוד. בא אליו בחור מישיבת 'נר ישראל' וביקש

15. מ"ד אייזדארפער, מעשה צדיקים, א, ניו יורק תשס"ו, עמ' ריא. השווה ח"ש רוזנטל, שר התורה, ירושלים תשמ"ט, עמ' 6.
16. י"ה לוין, עליות אליהו, וילנא 1856, מ ע"א.
17. ד"א מנדלבוים, האור המאיר, בני ברק תשס"ז, עמ' קצו-קצז.
18. א' חורב, יחיד בדורו, ירושלים תשע"ד, עמ' 100.

'מראה מקומות' בנושא 'מנהג מבטל הלכה'. הרב אמר לו במהירות כעשרים מראה מקומות ושאל אותו: 'רוצה הנך עוד?'[19]

פרופ' דוד הלבני (נולד בשנת 1927), בעל סדרת 'מקורות ומסורות' על התלמוד, מספר כי בילדותו בחנו את בקיאותו בתלמוד בסוגים שונים של בחינות:[20]

> 'במה מתחיל הדף הארבעים ושמונה של התלמוד?' 'במה הוא מסתיים?' כמה פעמים נזכר רב יוסף במסכת זו וזו?' 'מה הוא אומר בפעם הארבעים וארבע?' וכן הלאה. לפעמים, לעתים נדירות, היה מישהו נועץ סיכה במילה בתלמוד ושואל: 'מה כתוב בנקודה זו בדפים שמתחת?' פעם באתי לווישווה... ופגשתי את מר יעקובוביץ, בעליהן של מנסרות עצים. הוא אמר שיתן לי חמישים ליי, סכום משמעותי, אם אומר לו את המימרה השישים וארבע של האמורא הידוע רבא במסכת בבא מציעא. אמרתי אותה, והושטתי את ידי, בציפייה לקבל את הכסף. הוא התבונן בי ואמר: 'איך אדע שזו התשובה הנכונה?' היתה זו טענה הגיונית, אך מובן שלא יכולתי להניח את הדברים כך, ולכן אמרתי: 'אם אומר לך את המימרה העשרים, העשרים וחמש, הארבעים, וכן הלאה, האם אז תתן לי את הכסף?'

ד. אמירה בעל פה

יש מחכמי ישראל שנאמר עליהם כי ידעו את כל התלמוד בעל פה.[21] נתמקד בהבאת סיפורים המתארים בחינת בקיאות בדרך של אמירה בעל פה.

ר' יעקב לוברבוים מליסא העיד על גדלות רבו ר' משולם איגרא (1752–1801), רבה של פרשבורג, ובין השאר ציין שבהיותו בן 12 השיב לשואליו מה חידש כל אחד מבעלי התוספות כגון הר"י ורבינו תם בכל התלמוד, 'והיה סופר ומונה חידוש כל אחד מהם בכל מסכתא ומסכתא איש על דגלו'.[22]

פעם רצה הרב יעקב וידנפלד (הנ"ל, סעיף ג) לבחון עצמו אם זוכר את תלמודו, ופנה לבנו ר' דב וביקש שיקח כרך כלשהו מכרכי התלמוד. לקח הבן מסכת שבת. אמר

19. ב' ברגמן, מיכאל באחת, אשדוד תשע"ד, עמ' עו.
20. ד' הלבני, עלה לא נדף: חיים של לימוד בצל המוות, תל אביב 1999, עמ' 18.
21. נסתפק בשתי דוגמאות. ש"י עגנון, מעצמי אל עצמי, ירושלים ותל אביב תשל"ו, עמ' 221, 231, מביא שר' צבי רבינוביץ, רבה של קובנא, כתב על ר"ש ביאלובלוצקי (1888–1960), מייסד המחלקה לתלמוד באוניברסיטת בר אילן, שכשהיה בן שש עשרה 'היה בקי בשני השסי"ן בעל פה מלה במלה'. פרופ' אהרן מירסקי (1914–2001), 'השוק של נאווהרדק', הצופה, עש"ק יתרו תשנ"ח, מספר כי בין החנויות בשוק בנובהרדוק היתה חנותו של דודו, ר' יעקב ראטנער, 'שני סדרים של הש"ס היו סדורים לו על פה. בשובי לחגים מן הישיבה ובאתי לבקרו בחנותו, שאלני עד איזה דף הגעתי במסכת שלמדתי. ועד שהוא עומד ואמת המידה בידו, שאלני באותו הדף'.
22. ראה הקדמת ר"מ מנדלסבורג לשו"ת רבינו משולם איגרא, ורשה תרמ"ה.

לו אביו: אני אומר כל דיבור המתחיל של תוספות וסוף דבריו ואתה תבדוק אם לא שכחתי. וכך היה, שבחן אותו על כל המסכת ולא שכח שום תוספות.[23]

הרב רפאל קנלר סיפר על ר' דוד מנחם מאניש באב"ד (1865–1937), רבה של טרנופול בעל שו"ת 'חבצלת השרון', שהיה בקיא בתלמוד, ואם היו מעירים אותו באמצע השינה ושאלוהו על 'ויש לומר' שבתוספות היה יכול לענות מהו ה'ואם תאמר' של התוספות.[24]

הרב שלמה גורן (1918–1994), הרב הראשי לישראל, מספר שבהיותו כבן 13 למד בישיבת 'חברון' בירושלים פעמים רבות את מסכת יבמות, שהיא מהמסכתות הקשות בתלמוד, וידעה בעל פה. שכניו לספסל הלימודים חשדו שהוא הופך את הדפים מבלי שמבין מה נמצא בהם. הרב גורן אמר לאחד מהם שיבחן אותו: 'הוא יגיד לי דיבור המתחיל מילה אחת מה"תוספות", ואני אגיד לו את כל מה שכתוב שם, בכל דף שלא יהיה'. וכך היה: הבחור התחיל את ה'תוספות' והרב גורן אמר את ההמשך.[25]

על הרב קרייסווירטה (הנ"ל, סעיף ג) מסופר שכבר בילדותו נתפרסם כבקיא עצום. פעם הרימו אותו בפורים על השולחן וכל רש"י שהזכירו לפניו, ציטט את לשונו 'בג' דפים קדימה'.[26]

פרופ' נחמן דנציג מספר:[27]

> בזמן לימודי בישיבה ביקרתי פעם אצל חבר בעיר אחרת, ששם הראש הישיבה (דומני שמוצאו היה מפולניה) ידע את כל הש"ס בעל פה. כשנפגשתי אתו, ביקש ממני שאומר לו איפה אני עומד בתלמוד. גמגמתי קצת, ואמר לי בחיוך גדול: 'אתחיל בראש הפרק, ותפסיק אותי מתי שאגיע לסוגיא שלך'. וכן עשה. כנראה שלא התרשמתי מספיק, שמיד שאל אותי: 'לומדים תוספות אצלכם?', והתחיל להקריא לי את התוספות מראש הפרק מתוך הזיכרון. אז נדהמתי. אחר כך סיפר לי בנו: 'אל תתיאש, כך הוא עושה לכל הבחורים שבאים מישיבות 'ליטאיות'!'.

תלמיד ישיבה אחד סיפר כי הרב פנחס הירשפרונג (1912–1998) ממונטריאול בא לישיבה שלהם ואמר להם שכל עמוד שיגידו לו מהתלמוד הוא יאמר אותו בעל

23. שר התורה (לעיל הערה 15), עמ' 27.
24. י"ח אשרי, שיח זקנים, ניו יורק תשס"ז, עמ' שסו. ועל הרב בענגיס מסופר שבזקנותו אמר לילד אחד: טול גמרא ואני אדקלם בפניך על פה את התלמוד ואת רש"י ואת תוספות, וברגע שאטעה אתן לך פרס כספי. הילד בחן אותו כמה ימים, כל יום במשך שעות ולא קיבל פרס. ראה ב' לנדוי, בתוך: חידושי הגרז"ר בענגיס, ירושלים תשמ"ד, א, עמ' 22. וראה להלן, ליד הערה 36.
25. ר"ש גורן, בעוז ותעצומות: אוטוביוגרפיה (בעריכת א' רט), תל אביב 2013, עמ' 62.
26. ש"א נוסבוים, מי"ם חיים (על ר' חיים קרייסווירטה), אנטוורפן תשע"ו, עמ' תכז.
27. נ' דנציג, 'מתלמוד על פה לתלמוד בכתב: על דרך מסירת התלמוד הבבלי ולימודו בימי הביניים', שנתון בר אילן, ל-לא (תשס"ו), עמ' 83.

פה. התלמידים חמדו לצון ואמרו לו: 'מגילה ל"ד'. הרב פנחס התחיל להקריא את הרא"ש.[28]

בימינו מפורסמת בקיאותו של ר' חיים קניבסקי (נולד בשנת 1928). הוא העיד על עצמו שכיון שבמשך השנים הספיק לחזור על התלמוד פעמים רבות, ממילא כשלומד אותו יודע להמשיך בעל פה את דברי הגמרא. החברותא שלו סיפר שבכל עת שהם למדו תוספות, ובתוספות הובאה גמרא ממקום אחר, 'מיד אמר רבינו את כל הגמרא שמוזכר בתוספות'.[29]

ה. היכן כתוב

בחינות רבות הן בסגנון 'היכן בתלמוד כתוב דבר מסוים'. הקושי בשאלה הוא שמדובר בבחינה על כל התלמוד, ולעתים הקושי גדול יותר כי לא מדובר בנושא ברור אלא בביטוי או משפט שאינו מרמז לתוכן מסוים. נביא דוגמאות אחדות.

קרובי הרב שולזינגר (הנ"ל, סעיף א) מספרים על עמידתו בבחינות מיוחדות. בחור אחד שאל אותו היכן כתוב בתלמוד 'אחד אחד אחד', והרב ענה מיד: מכות ו ע"א ונדה כג ע"ב. אדם אחר שאל אותו פעם היכן כתוב בחז"ל 'המתחיל במצוה אומרים לו גמור'. הרב שולזינגר ענה: לא כתוב 'אומרים לו גמור', אלא 'אומרים לו מרוק', וזאת מצוי בשלושה מקומות בירושלמי וציין את המקומות. אדם שלישי סיפר: נאמר במסכת סוכה (כח ע"א) על יונתן בן עוזיאל שכל עוף שפורח מעליו מיד נשרף, אם כך היה אצל יונתן – מה היה אצל הלל רבו? אותו אדם שמע שהתלמוד הירושלמי עונה שאצל יונתן העוף נשרף רק בתוך ד' אמות ואילו אצל הלל העוף נשרף גם חוץ לד' אמות, אך הוא לא יודע היכן מצוי הדבר בירושלמי. הלך לרב שולזינגר ושאל אותו. ענה הרב מיד: ריטב"א בסוכה מביא זאת בשם הירושלמי, אבל בירושלמי שלפנינו זה לא נמצא.[30]

על הרב קרייסווירטה (הנ"ל, סעיף ג) מסופר שבילדותו שאלו אותו היכן מצינו 'בל תאחר' במסכת בבא בתרא, ומיד ענה: בתוספות דף קסו ע"א בד"ה 'הכי גרסינן'. וכשנשאל היכן מבואר בסדר קדשים 'פרוץ מרובה על העומד' (לא בדיני מחיצות או טומאה), ענה מיד: בחולין ע ע"א. ופעם נשאל היכן רש"י כתב שר' זירא הקפיד כל ימיו לא לצחוק, והשיב: נדה כג ע"א.[31]

פרופ' שאול ליברמן (1898–1983) מהדיר התוספתא ומחבר 'תוספתא כפשוטה' היה בקיא גדול ומפורסמת בקיאותו בתלמוד הירושלמי. פרופ' דוד רוזנטל ביקר

28. על המצבה של הרב הירשפרונג כתוב: 'נחרתו בזכרונו בעל פה ש"ס ומפרשיו מילה במילה'. על בקיאותו ראה רד"א מנדלבאום, 'הגאון ר' פנחס הירשפרונג זצ"ל', ישורון, כו (תשע"ב), עמ' קכט-קמח.
29. ג' הוניגסברג, החובות של רבינו הגר"ח קניבסקי שליט"א, בני ברק תשע"ו, עמ' מג.
30. אגרא דהספידא (לעיל הערה 6), עמ' שנז.
31. מי"ם חיים (לעיל הערה 26), עמ' תכג, תרנה. ראה גם שם, עמ' תטז-תיז.

אותו בעת שהיה בחופשה ומצב רוחו היה טוב. ליברמן התלונן שהוא מתחיל לשכוח, ורוזנטל מעיד:[32]

> היינו צריכים לקרוא לפניו צירוף של שתי מלים בירושלמי, והוא היה אומר באיזו מסכת, באיזה פרק, באיזה דף, באיזה עמוד ו... באיזו שורה.

סיפור נוסף על ליברמן סיפר פרופ' ישראל מ' תא־שמע.[33] הרב שלמה גורן אמר לתא־שמע כי יש בידו שאלה שרק מי שבקיא בירושלמי 'בקיאות של ממש' יוכל לענות עליה. השאלה היא: כמה פעמים צריכים לחתוך חיטה לאמצעיתה עד אשר התוצאה שנקבל יהיה לה דין 'לח בלח' בדיני תערובות? תא־שמע פנה להרבה תלמידי חכמים אך אף אחד לא ידע לענות. הוא פגש פעם את ליברמן ופנה אליו עם שאלה זו. ליברמן הפנה אותו לאחר מספר דקות לדברי הירושלמי בסוטה (ב, א): 'תמן אמר ר' יונה חילקא שנים'. ליברמן הסביר לתא־שמע מדוע לא ענה מיד: בצעירותו יכול היה לענות מיד, אך כעת משהזקין שוב לא סמך על הזיכרון והחליט 'לדפדף בראשי את כל דפי הירושלמי... ומשהגעתי לפרק ב' דסוטה מצאתי את המקום'. ליברמן הוסיף:

> לדבר זה התכוונו חז"ל כשאמרו 'זקני תלמידי חכמים כל מה שמזקינים דעתם מתיישבת עליהם', משום שכבר אינם סומכים על כוח זיכרונם, ומעיינים הכל בפנים.

אבי מו"ר, פרופ' משה ארנד, הוציא לאור את פירושו של ר' יוסף קרא לספר איוב. על המשפט 'אף ברי יטריח עב' (איוב לז, יא) כתב ר' יוסף קרא: 'ובתלמוד ירושלמי אומר: לכך נקרא אף ברי, פעמים מוריד באף ופעמים לבריאות'. אבי פנה לפרופ' ליברמן ושאל היכן מופיע עניין זה בתלמוד הירושלמי. ליברמן ענה לו במכתב השמור עמדי את התשובה הבאה:

> בעה"י יום ד' ר"ח אלול תשל"ג
>
> מר ארנד הנכבד.
>
> מרוב טרדות לא הספקתי לענות לשאלתך עד עכשיו. המאמר שמביא ר' יוסף קרא אינו בירושלמי, ומקורו בפיוט הקליר לתפילת גשם אף ברי. ובכל הפירושים העתיקים לפיוט הנ"ל הפירוש בדיוק כלשון ר"י קרא. הראשונים רגילים לקרוא לפיוטי הקליר ירושלמי.

בברכה שאול ליברמן

32. ד' רוזנטל, 'על דרכו של מהר"ש ליברמן בחקר תורת ארץ־ישראל', קתדרה, 28 (1983), עמ' 7.
33. י"מ תא־שמע, כנסת מחקרים: ד, ירושלים תש"ע, עמ' 337–339. על בקיאות ליברמן ראה גם ש"י פרידמן, 'קווים לדמותו המדעית של פרופ' שאול ליברמן ז"ל', ידיעון האיגוד העולמי למדעי היהדות, 23 (תשמ"ד), עמ' 24–25.

ו. בקיאות דרך 'מסורת הש"ס'

דומה כי הסוג הנדיר ביותר של סיפורים על מבחני בקיאות מיוחדת הם סיפורים המתארים בקיאות בתלמוד מתוך הכרת 'מסורת הש"ס', היינו מערכת של הערות הפניה לסוגיות מקבילות הנמצאת בשולי דף התלמוד.[34]

ר' שמעון ליטוין (1857–1885), בנו של ר' חיים יהודה ליטוין מברודי בעל שו"ת 'שערי דעה', נודע עוד מילדותו בתור עילוי. מיכאל ברוור מספר כי כל התלמוד שגור היה בפיו. כשבא כבן 13 לרב של קהילת לבוב, רי"ש נתנזון בעל שו"ת 'שואל ומשיב', השתומם הרב על בקיאותו. מיכאל למד עם ר' שמעון בחברותא וסיפר עליו:[35]

> גדול היה האיש ההוא בבקיאותו. כל מה שראה ושמע פעם אחת היה כמאן דמונח בקופסה, ככתבו וכלשונו עם סימן הדף והעמוד בלי כל גמגום כלל. ולא רק ש"ס ותוספות כי אם גם הרבה פוסקים ראשונים היו חרותים על לוח לבו, היה ש"ס־חי ומתנועע פשוטו כמשמעו. ולא זו בלבד, אלא שהיו פותחים שלא בפניו איזה מסכתא, וקוראים לפניו ברשימה של מסורת הש"ס... כגון למשל: שבת דף י"ח, יבמות נ"א, קידושין דף מ"ה, ומיד כשקראו לפניו רשימה זו היה אומר את לשון המאמר שבגמרא, שעליו מראה הרשימה ההיא. כהרף עין עבר על פני הדפים שבמראה מקומות הנ"ל ומצא תיכף את המאמר הנמצא בכל אחד מן המקומות בשוה ואמרו כלשונו בעל פה.

ומכאן לסיפור נוסף על בחינה דרך 'מסורת הש"ס': הרב בענגיס (הנ"ל, סעיף א) הרבה לחזור על משנתו אף בערוב ימיו. סיפר עליו אחד מבני ביתו:[36]

> רבינו ביקש באותם הימים שיפתח בדפי גמרא ויאמר לו הציון האחרון ש'במסורת הש"ס' או ב'גליון הש"ס', והוא יגיד לו באיזה מסכת ובאיזה דף הציון, הלה הוציא מסכתות שונות ופתח במספר מקומות ועל אתר ציין רבינו את המקום המדוייק.

הערות

ספרות הסיפורים על גדולי ישראל מוקדשת לתיאורי רבותינו בנושאים מגוונים: הקפדתם במצוות, גדלותם התורנית, ההגות שלהם, גמילות החסדים שלהם, צניעותם, הסתפקותם במועט, פעילותם הציבורית, ועוד. הדגמנו סוג אחד של

34. מסורת הש"ס לר' יהושע בועז (בתלמוד שנדפס בויניציאה ש"ו-שי"א), עם הוספות ר' יוסף שמואל מקראקא (אמשטרדם תע"ד), ועם הערות ר' ישעיה פיק ברלין (דירנפורט תק"ס-תקס"ד).
35. זכרונות אב ובנו (לעיל הערה 3), עמ' 143.
36. ראה לנדוי (לעיל הערה 24), שם.

סיפורים השייכים לגדלות תורנית: חכמים שעמדו בבחינות בקיאות מיוחדות בתלמוד. על נושא זה נעיר הערות אחדות.

א. **אמינות**: סיפורים רבים על גדלות תורנית מתארים את המציאות בכנות ובדיוק. אך יש גם סיפורים רבים שאינם אלא בגדר גוזמא והפלגה.[37] לעתים הערצת תלמידים את רבותיהם הסיחה את דעתם מקו האמת; עוצמת אור התורה שראו סינוורה אותם, והדבר משתקף בניסוחיהם ובתיאוריהם. ולעתים הגזימו החסידים כדי לשבר את אזני חבריהם, שיתפעלו אף הם מהסיפור ומהחכם. הסיפורים שהובאו לעיל הינם ספציפיים, אין בהם הפלגה מספרית או מליצות קשות להערכה, ומשום כך אמינים הם.

נוסיף בהקשר לכך סיפור שאבי מו"ר סיפר פעם: עורך הדין ישראל גרוזנברג הזכיר באחד המשפטים שה'חפץ חיים' קרא מן החלון לשני הגנבים ששדדו אותו ולקחו אתם שתי פמוטות כסף: תדעו לכם שאין אתם גנבים, שכן נתתי לכם את הפמוטות במתנה גמורה.[38] לתמיהת השופט: כלום אדוני מאמין בסיפור זה? השיב גרוזנברג: איני בטוח, אבל עליך כבוד השופט ועלי – אין מספרים סיפורים כאלה![39]

יורשה לנו לצרף כאן עדות אישית: אחד הבקיאים בדורנו בשני התלמודים הוא הרב יהושע כהן (נולד בשנת 1950 בערך), תלמיד חכם ירושלמי, שאף חיבר את הספר 'כרם יהושע', המיועד להדרכה על דרך הלימוד המועילה לזכירת התלמוד. אמרו עליו כי נבחן מבחן סיכה אצל ר' ישראל אלתר מגור בעל 'בית ישראל'. לפני כחצי שנה זכיתי לשמוע ממנו שיעור שבו ציטט בעל פה עשרות קטעים מכל ים התלמוד. אחרי ש'התאוששתי' מהשיעור אמרתי בלבי: שמא 'רק' קטעים אלה הוא יודע. החלטתי לערוך לו 'בוחן פתע'. פניתי אליו ושאלתי: היכן נאמר בתוספות שמי שיעשה דבר מה 'יתברך בא־להים ובשם המיוחד'? תשובתו היתה: במסכת ביצה דף יד ע"א תוספות השני מלמעלה, בשתי השורות האחרונות של התוספות נאמר 'והמחמיר לדוכן מערב יום טוב הרבה ביחד יתברך בא־להים ובשם המיוחד'.

ב. **הבחינות**: קצת מהבחינות שראינו אינן מיוחדות לתלמוד: אמירה בעל פה, היכן כתוב, או אמירת מספר פעמים שנזכר משהו, אלה בחינות הקיימות גם ביצירות אחרות. אך זכירת הקטע הראשון או האחרון בדף, בקיאות דרך 'מסורת הש"ס' ומבחן סיכה הן בחינות יחודיות לתלמוד בגלל ההדפסה המיוחדת שלו. בעבר היו

37. יש מחברים המדגישים את הדיוק שלהם בעת כתיבת ביוגרפיה או סיפורים על גדולי ישראל. ראה למשל י' ור' אליהו, התורה המשמחת (על רש"ז אויערבך), בית אל תשנ"ח, עמ' 7–8; נוסבוים (לעיל הערה 26), עמ' נג-נד. על בעיית האמינות בביוגרפיות ראה למשל ב' בראון, החזון איש, ירושלים תשע"א, עמ' 4–10.

38. ש' ביקל, עיר ויהודיה, ירושלים תשכ"ז, עמ' 6, מביא סיפור דומה על ר' הלל ליכטנשטין (1815–1891), רבה של קולומיה שבגליציה, אך בו יש המשך: הגנב נתפס ליד בית ר' הלל בידי שוטר והודה בגניבה, אך ר' הלל טען שלא גנבו ממנו כלום, הוא נתן הכל מרצונו הטוב.

39. ראה ש' אשכנזי, דורות בישראל, תל אביב תשל"ה, עמ' 126.

הדפסות שונות של התלמוד, אך המדפיסים לאורך הדורות הקפידו לשמור על מסגרת הדף של הדפוס הראשון השלם של התלמוד, ויניציאה 1520–1522. שימור זה איפשר לבחון על קטע ראשון ואחרון בדף או לבחון דרך 'מסורת הש"ס'. בתוך הדף עצמו לא הקפידו ביותר על אותו גודל של שורות, ומשום כך היה ניתן לקיים מבחן סיכה רק לאדם שלמד תמיד מאותו עותק של תלמוד. הקפדה נוספת של הדפסת התלמוד נהגה אחרי שהוא נדפס בוילנא בשנים 1880–1886. ההקפדה החדשה היתה להדפיס שוב ושוב את אותו עמוד ואותן שורות כפי שנדפס בוילנא.[40] הקפדה זו הביאה לכך שהלומד למד תמיד מאותה תבנית של דפוס וילנא, אף אם למד משני עותקים של הגמרא משתי הדפסות שונות. דבר זה הגביר את הסיכוי שבקיא גדול יוכל לעמוד במבחן סיכה.

ג. **הנבחנים**: רבים מגדולי ישראל הסתירו בצניעותם את גדלותם התורנית. הם קיימו את דברי שמואל (בבא מציעא כג ע"ב) שתלמידי חכמים נוהגים לשנות בשלושה דברים ואחד מהם הוא 'במסכת'. ומפרש רש"י: 'יש בידך מסכת פלוני סדורה בגירסא או לאו, ואף על גב שסדורה היא לו, יאמר לו לאו, ומדת ענוה היא'. כיצד נסביר את המציאות שגדולי ישראל חשפו שליטתם בתלמוד? אין לפסול את האפשרות שמקצתם הקפידו לקיים את דברי רב: 'תלמיד חכם צריך שיהא בו אחד משמונה בשמינית' (סוטה ה ע"א), וביאר רש"י: 'צריך שיהיה בו מעט גאוה שלא יהו קלי הראש מסתוללין בו ויהא דבריו מתקבלין עליהן בעל כרחם'. אך במקרים רבים אין הכרח להגיע לכך. רבות מהבחינות שהוזכרו לעיל נערכו במסגרת מיוחדת: כשהנבחן היה בגיל צעיר, או כשהיה זקן וביקש לבחון עצמו אם עדיין זוכר את שלמד, או שהיה זה במסגרת שעשועי התורה הקיימים בשמחת פורים. ולעתים מדובר ברצון כנה לענות לשואל ולא כדי להרשים. ויש שהדבר נעשה מתוך רצון לדרבן את הבוחן להרבות בלימוד התורה ובשינונה.

ד. **העמידה בבחינה**: כיצד הגיעו חכמי ישראל, כדוגמת אלה שהוזכרו לעיל, לשליטה מדהימה בתלמוד?[41] שני גורמים תרמו לכך: גורם אחד הוא זיכרון יוצא דופן של חכמים אלה. בספרות הרבנית נזכרות סגולות שונות לשיפור הזכרון. כך למשל היו שציינו לאכול מאכלים מסוימים, כגון עשב הבלאדור.[42] והחיד"א מספר כיצד הגיע ר' שבתי הכהן (1621–1663), בעל 'שפתי כהן' על שלחן ערוך, לזכירה העצומה שלו:[43]

40. על התקבלות ש"ס וילנא ועל הדפסותיו ראה י"ש שפיגל, עמודים בספרי העברי: הגהות ומגיהים, רמת גן תשס"ה, עמ' 571–597.
41. שאלה שלא נדון בה היא אם בעבר היו יותר בקיאים מאשר בימינו. בהקשר לכך, שאלו פעם את ר"ח קרייסווירטה אם התופעה של בקיאות בשני התלמודים בפולין בדור שלפני השואה היתה נחלת הכלל או שמא רק היו יחידים שבקיאים בש"ס. והוא ענה: 'אולי לא נחלת הכלל, אבל היו הרבה יחידים'. ראה מי"ם חיים (לעיל הערה 26), עמ' תקנא.
42. ראה א"י בראדט, 'סגולות לזכרון ופתיחת הלב', ירושתנו, ה (תשע"א), עמ' שלז-שס.
43. חיד"א, שם הגדולים, ב, וילנא תרי"ג, ערך 'שפתי כהן'.

שמעתי מרב אחד שהרב ש"ך היה יודע שם המציאה דהיינו שם קדוש לכוין בו ולמצוא הבקיאות שרוצה תיכף ומיד.

אך גם ללא סגולות, מצויים בכל דור ודור אנשים הידועים כבעלי זכרון פנומנאלי.[44] הגורם השני הוא חזרה ללא גבול בהתמדה עצומה, על התלמוד, תוך ניצול מקסימלי של הזמן.[45] כדברי הפתגם: 'חזור חזור, ואל תצטרך לבלאדור', או כמליצה של הגר"א המבוססת על לשון התלמוד (גיטין צ ע"א): 'כל ימיו בעמוד והחזר קאי'.[46]

ה. **היחס לבקיאות**: כבר התנאים נחלקו מי עדיף: הבקיא או החריף, כלשונם 'סיני' לעומת 'עוקר הרים' (הוריות יד ע"א). יש בספרות חז"ל כמה מקורות שהשפיעו על לימוד הבקיאות. אחד מהם היא הברייתא: 'ושננתם לבניך (דב' ו, ז): שיהו דברי תורה מחודדים בפיך, שאם ישאל לך אדם דבר, אל תגמגם ותאמר לו אלא אמור לו מיד' וכו' (קידושין ל ע"א). מקור נוסף הוא הביטוי: 'אשרי מי שבא לכאן (= לעולם הבא) ותלמודו בידו' (פסחים נ ע"א), ומבאר רבנו חננאל לפי פירוש אחד: 'שגורס על פה כי הלך וגרסתו עמו'. מאז ומתמיד היו אנשים בעלי נטייה ללימוד המתמקד בבקיאות ומתפרס על פני מסכתות רבות. לעתים לימוד זה בא על חשבון לימוד עיוני ומעמיק, ואדם יכול להיות בקיא בתלמוד אך עם הבנה שטחית. מ' ברוור העיד על בקיאותו של חכם אחד אך כתב עליו:[47]

כגודל בקיאותו כן גדלה גם תמימותו. ואף על פי שכתב הרבה חידושי תורה והיה כמעין הנובע וכנהר שאינו פוסק כל היום כולו וגם בלילה לא שכב ליבו, וכל הרהוריו ומחשבותיו היו רק תורה ותורה ועוד הפעם תורה, אבל חדושיו לא הצטיינו בחריפות כלל וכלל, כי אם בבקיאות למופת.

שמעתי מר' אריה בינה, ראש ישיבת 'נתיב מאיר', שבישיבת 'מיר' בה למד בצעירותו היה תלמיד אחד, בקיא גדול, שידע מקור כל מימרה או ציטוט בתלמוד, אך כשנתבקש לבאר את המימרה הוא לא כל כך ידע לענות. והיו קוראים עליו את הפסוק (איוב

44. כך למשל בספר השיאים של גינס מתפרסמים אנשים היודעים לדקלם אלפי ספרות החל מהספרה הראשונה של פאי (...3.1415).
45. להלן סיפור שסיפר רש"ז אויערבך המדגים ניצול הזמן (בתוך חידושי הגרז"ר, לעיל הערה 24): הרב בענגיס נהג מדי 11 חודשים לעשות סיום על התלמוד. יום אחד הופתעו מקורביו לשמוע שהוא עומד לערוך סיום אחרי חמישה חודשים מהסיום הקודם. לשאלתם ענה כי בתוקף תפקידו כרב העיר ירושלים הוא מוזמן פעמים הרבה לסידור קידושין ולסנדקאות, ולפעמים נאלץ לחכות שעה קלה. הוא קבע לו סדר מיוחד ללמוד בעל פה ברגעי המתנה אלו, וכעת הוא עושה סיום ש"ס על סדר זה.
46. ר"א הכהן, ארחות חיים – כתר ראש, וואלאזין תקע"ט, סי' נז.
47. זכרונות אב ובנו (לעיל הערה 3), עמ' 143. על בקיאות לעומת חריפות בישיבות ליטא ראה ע' אטקס, ליטא בירושלים, ירושלים תשנ"ב, עמ' 39-46.

כח, כג): 'אלוקים הבין דרכה, והוא ידע את מקומה'.[48] דוגמא בימינו ללימוד תלמוד בבקיאות היא לימוד 'דף יומי' הנפוץ מאוד בבתי הכנסת. הרב יהודה עמיטל, ראש ישיבת 'הר עציון', יצא כנגד לימוד במסגרת זו כאשר הוא מתקיים ללא התעמקות ומאמץ אינטלקטואלי.[49]

אכן קיים חשש שהכמות תבוא על חשבון האיכות, אך ידוע גם כי ההיקף עשוי לסייע להבנה ולהעמקה. רבים מגדולי ישראל, כדוגמת אלה שהבאנו לעיל, היו גם 'סיני' וגם 'עוקר הרים', ולמרות שהקדישו זמן ללימוד בקיאות הם גם היו מעמיקים וכתבו יצירות תורניות למדניות. הם נהגו כל ימיהם לפי המתכונת שקבע פעם הרב בנימין יהושע זילבר (1906–2008) בעל שו"ת 'אז נדברו'. כששאלנו אותו מה שיטת הלימוד העדיפה – בבקיאות או בעיון, השיב שהדבר תלוי בכל אדם, ובאופן כללי 'טוב אשר תאחז בזה וגם מזה אל תנח את ידך' (קהלת ז, יח).

ו. **התועלת בסיפורים**: הקדמונים ציינו את חשיבות הפרסום והתיעוד על גדולתם של חכמי ישראל. הרמב"ם בהקדמה למסכת אבות (פרק ה) כותב כי 'שבח הטובים והגדלתם... כדי שילכו בני אדם בדרך אלו'. והחכם הספרדי בן המאה הי"ד ר' יוסף אנג'לינו בספר 'לבנת הספיר' כותב:[50] 'מצוה גדולה לשבח את החכם... כי בסבה זו ילמדו בני אדם חכמה גם תחזקנה ידיהם... וכן רגילין חכמי ארץ ישראל כי שבח לומדי התורה שבח הוא לתורה'.[51]

התועלת העיקרית שיש בהפצת סיפורים על בקיאות היא שיש בכך כדי לדרבן ולזרז את השומע להרבות בלימוד התורה, להתעמק בה ולהיות בקיא בה. ביחס לתועלת זו יש להעיר: מצד אחד, עיסוק רב מדי בקריאת סיפורים כאלה עלול

48. הביבליוגרף ר' שמואל אשכנזי הפנני לפירוש דומה לפסוק זה, שנהגו לומר כנגד ביבליוגרפים שאינם יודעים את הכתוב בתוך הספר (מתוך: נ"ל ליבוביץ, השומע יצחק, איוב, קכה ע"ב): 'אלמד על הסדר תנ"ך ספרא וספרי וש"ס ופוסקים ראשונים ואחרונים, אף על פי שלא אדע כמה פעמים נדפסו הספרים האלה ובאיזה מקום (כמו שמתהללים רבים היום), ואהיה אנכי **מבין דרכם**, והמה **ידעו את מקומם** שנדפסו'.

49. הרי קטע מדברי ר"י עמיטל, והארץ נתן לבני אדם, אלון שבות תשס"ה, עמ' 44: 'בעולם שבו חשיבות האינטלקט היא כל כך משמעותית, לא ייתכן שאדם יצא ידי חובתו רק בלימוד כמו 'הדף היומי', שאינו מחייב מאמץ אינטלקטואלי משמעותי. המוח, הכוח האינטלקטואלי, הוא האיבר החשוב ביותר של האדם. וכי נוכל להסתפק בעבודת ה' רק בידיים, באיברים – ניקח שופר ביד ונתקע בו בפה, נניח תפילין, נאכל מצות – ורק המוח יוותר לבדו, כשאינו משמש לעבודתו יתברך?... וכי נשאיר את האינטלקט ואת המוח לצורך הקריירה, לקבל תואר אקדמי, ואת עבודת ה' נותיר רק לשאר האיברים?... עבודת ה' בימינו לא תחזיק מעמד אם נושאיה לא יהיו בעלי השכלה תורנית. אי אפשר לחיות חיים דתיים רציניים ללא השכלה תורנית מעמיקה'.

50. מובא אצל א"א אורבך, 'קילוס – על ליברמן מליברמן', מחקרים בספרות התלמודית (לכבוד ר"ש ליברמן), ירושלים תשמ"ג, עמ' 7.

51. על חשיבות הסיפורים על גדולי ישראל בעיני חת"ם סופר ראה עדות נכדו ר"ש סופר, בתוך ש"י עגנון, ספר סופר וסיפור, ירושלים – תל אביב תשל"ח, עמ' שמו.

לגרום לביטול תורה ולרפיון הלימוד, מחמת הקושי לתפוס את גודלו התורני של החכם שעליו מדובר. התלמיד השומע נשאר בגדר מעריץ וחסיד ואיננו מנסה להפוך לאישיות תורנית בפני עצמה. אך מצד שני, קשה להאמין כי אדם שאינו קרוב לתלמיד חכם ישאף לגדלות תורנית. שביל הזהב הוא הכרת גדולי ישראל, שימוש תלמידי חכמים, שמיעה וקריאת סיפורים על גדלותם, אך הכל במידה סבירה. וקנאת סופרים תרבה חכמה.

תועלת נוספת מסיפורים אלה היא שהם מביאים את הקורא לידי ענוה. לעתים אדם שלמד מסכת וחזר עליה הרבה, חש שהיא מונחת בכיסו והוא בקיא בה. הדבר עלול להביאו להרהורי גאוה. שמיעת סיפורים על בקיאותם של גדולי ישראל עשויה להסיר הרהורים אלה מליבו.

התנגשות בין שיקול דעת אנושי ובין שיקול דעת שמיימי

בן ציון ברבי

לרבקה דגן
רב תודות על העזרה שהגשת
לי ולאחרים כמרכזת המחלקה,
עם צאתך לגמלאות דרך צלחה!

מבוא

התורה האצילה לחכמים סמכות כללית לקבוע את דמותה של ההלכה. סמכות זו הפכה למכשיר רב עוצמה להמשך יצירתה של ההלכה ופיתוחה – הן בתקופת התלמוד והן לאחריה.[1] כוחם וסמכותם של חכמי ההלכה מעוגנים בדברים יז, י-יא:

> ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא אשר יבחר ה׳ ושמרת לעשות ככל אשר יורוך. על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל.

כל המתחיל ללמוד את הספרות התלמודית יגלה שהיא מכילה מחלוקות רבות מכל הדורות. קשת הדעות יש ונוגעת בפרטים דקים של הלכה מסוימת, ויש אשר מקיפה עניינים כלליים ועקרוניים. הסברות כולן לגיטימיות ועל הדיין להחליט על פי שיקול דעתו איזו סברא עליו לקבל.[2] במאמר זה, נדון בקצרה בשאלה אם כוח על־אנושי עשוי לגבור על שיקול דעתו של הפוסק. בשיקול דעת על־אנושי נבחין בין שני מצבים: **נבואה ובת קול**, ונסקור גישות אחדות של אחדים מחכמי ההלכה שדנו בשאלה זאת.

1. ראו: אור ה׳, מהדורת ר״ש פישר, ירושלים תש״ן, מאמר ג, כלל ה, פרק ב; אפרים א׳ אורבך ״הלכה ונבואה״ תרביץ, יח (תש״ז) עמ׳ 1-27.
2. השוו י׳ סילמן ״תורה אלוהית שלא בשמים היא : בירור טיפולוגי״, ספר השנה למדעי היהדות והרוח של אוניברסיטת בר אילן, כב-כג, רמת גן תשמ״ח, עמ׳ 265-267.

ההסתמכות על דבר נבואה לפי גישת הרמב"ם

על הפסוק האחרון שבספר ויקרא (כז, לד): "אלה המצות אשר צוה ה' את משה אל בני ישראל בהר סיני", נאמר בספרא (ויקרא יג, ז): "אלה המצות – אין נביא רשאי לחדש עוד דבר מעתה". כן נקבע בתלמוד שהלכה שנשכחה יש להיזכר בה בעיון על פי שיקול דעת אנושי ולא על פי רוח הקודש.[3] מדוע שוללים מכוחות על־אנושיים להכריע את ההלכה ונותנים עדיפות לשיקול דעת אנושי דווקא. על כך משיב הרמב"ם:

> ולא הרשנו הקדוש ברוך הוא ללמוד מן הנביאים אלא מן החכמים, אנשי הסברות והדעות. לא אמר ובאת את הנביא אשר יהיה בימים ההם אלא ובאת אל הכהנים הלוים ואל השופט (דברים יז, יט),[4] וכבר הפליגו החכמים לדבר בענין זה מאד והוא האמת.

לפי הרמב"ם, יש כאן ציווי מהתורה לפיו, כאשר אדם רוצה לדעת את התשובה ההלכתית, עליו לפנות למורה הוראה. ההוכחה שמביא לכך הרמב"ם היא שהתורה הדגישה: "ובאת אל הכהנים הלוים ואל השופט" מבלי להזכיר את הנביא. בהקדמתו למשנה תורה מקצה הרמב"ם מקום מכובד לנביאים ולבתי דיניהם כקובעי מסורת הקבלה בהלכה, אולם הוא מדגיש שבתחום זה פעלו הנביאים כחכמים ולא כנביאים:

> לפיכך אם יעמוד איש בין בין מישראל בין מן האומות, ויעשה אות ומופת ויאמר שה' שלחו להוסיף מצוה או לגרוע מצוה או לפרש במצוה מן המצוות פירוש שלא שמענו ממשה... הרי זה נביא שקר...[5] וכן אם עקר דבר מדברים שלמדנו מפי השמועה או שאמר בדין מדיני תורה שה' ציוה לו שהדין כך הוא, והלכה כדברי פלוני הרי זה נביא שקר... שהרי בא להכחיש התורה שאמרה לא בשמים היא (דברים ל, יב).

כלומר, יש לשלול השפעה מצד הנבואה על ההלכה; ההלכה נקבעת על ידי "הסברות והדעות", ושיקול הדעת האנושי גובר על שיקול הדעת השמיימי.[6]

3. בבלי תמורה כז ע"א, וראו עוד את דברי הירושלמי ברכות פ"א ה"ד, ג ע"ב.
4. הקדמת הרמב"ם לפירוש המשנה.
5. הלכות יסודי התורה ט, א; שם, ד.
6. דומה שעמדת רבי יהודה הלוי שונה מעמדת הרמב"ם. ראו הכוזרי מאמר שלישי, יא, מא, עג.

שיקול דעת שמיימי במחלוקת על תנורו של עכנאי

הסמכות המוחלטת שניתנה לחכמים לקבוע את ההלכה על פי שיקול דעתם והיעדר כל השפעה של גורם על־אנושי בהכרעת ההלכה מתבטאים בדרך ציורית מופלאה באגדה המופיעה בתלמוד הבבלי בבא מציעא נט ע"א (ובמקבילות), הדנה במחלוקת ששררה בין רבי אליעזר בן הורקנוס ובין רבי יהושע וחבריו בעניין תנורו של עכנאי.[7] מחלוקתם נעה סביב השאלה האם תנור שחתכוהו לחוליות ונתנו חול בין חוליה לחוליה, דינו ככלי חרס המקבל טומאה או ככלי אדמה שאינו מקבל טומאה. לדעת רבי אליעזר, אין התנור מקבל טומאה, ולדעת רבי יהושע התנור מקבל טומאה. רבי אליעזר ניסה לשכנע את חבריו שהלכה כמותו והשיב את כל התשובות בדרך ההגיון והסברה כדי להוכיח ששיקול דעתו אמת. אולם כשחכמים לא קיבלו את תשובותיו, השתמש בהוכחות מגורמים על־אנושיים, ולא על פי שיקול דעת. משנכשלו ניסיונותיו להוכיח את צדקתו בדרך נס מהחרוב, מאמת המים ומכותלי בית המדרש, אמר להם רבי אליעזר: "אם הלכה כמותי – מן השמים יוכיחו". ואכן, יצאה בת קול ואמרה לחכמים שהלכה כרבי אליעזר בכל מקום. עמד רבי יהושע על רגליו,[8] ואמר: "לא בשמים היא". כלומר החרוב, אמת המים, וכותלי בית המדרש ואף בת קול, שהיא הביטוי להתגלות מן השמים, אינם רשאים להתערב בקביעת ההלכה, משום שמשניתנה תורה לבני אדם, הרי "לא בשמים היא", והכרעת הדין מתקיימת בהתאם לכתוב "אחרי רבים להטות" (שמות כג, ב). כאן, מגיעה האגדה לשיא תיאורה:

> אשכחיה רבי נתן לאליהו אמר ליה מאי עביד קודשא בריך הוא בההיא שעתא? אמר ליה קא חייך ואמר: נצחוני בני, נצחוני בני.

בת הקול, המייצגת את נותן התורה ומקורה קבעה אפוא ששיקול דעתו של רבי אליעזר, אף שהוא במיעוט הוא הנכון, והוא זה שכיוון לאמיתה של תורה, אך הקב"ה נאלץ להודות שבניו הסוברים אחרת הם הצודקים, לאמור: האמת ה'משפטית' היא כדעת רבי אליעזר בן הורקנוס, אך האמת ההלכתית היא כדעת הרוב.

7. משנה כלים ה, י. הגר"א בפירוש אליהו רבא על מסכת כלים שם, מפרש שהכוונה לאדם ששמו עכנאי (וראה תוספות, בבא מציעא נט ע"ב, ד"ה זה תנורו של עכנאי). אמנם, בסוגיה התלמודית נדרש השם מלשון "נחש": "שהקיפו דברים כנחש וטמאוהו". בירושלמי מועד קטן פ"ג ה"א; י, ע"ב הגרסה היא "חכייני", ושם הוא נדרש ש"חרך גדול נעשה באותו יום, כל מקום שהייתה עינו של רבי אליעזר מבטת היה נשרף", כלומר מכה גדולה נעשתה באותו היום.

8. רבי יהושע הגיב אמנם כששמע את הבת קול, אך לא הגיב בניסיונות ההוכחה הקודמים של רבי אליעזר. דומה, שכאן הכיר רבי יהושע בכוח ההתערבות העל־אנושית.

עמדת הראב"ד – ניתן להסתמך על בת קול

הראב"ד מסתמך בענייני הלכה על מה שהורו לו מן השמים. כך למשל, הרמב"ם בהלכות לולב פ"ח ה"ה, פוסק שהדס שנקטם (=נכרת) ראשו כשר, ואפשר לברך עליו בחג הסוכות. על זה כתב הראב"ד: "כבר הופיע רוח הקודש בבית מדרשנו מכמה שנים, והעלינו שהוא פסול".[9] שלא כרמב"ם, בעיני הראב"ד רוח הקודש עדיפה על פני שיקול הדעת שהרמב"ם הפעיל כדי להכשיר את ההדס. י"ד גילת סבור, שהקרבה לחוגים של חסידות אשכנז או לעולם הקבלה והמיסטיקה היו הגורם העיקרי לקביעת הלכה בדרך זאת: "כי אכן הם האמינו ברוח הקודש ובגילוי שכינה בבית מדרשם, וסמכו עליהם גם בענייני הלכה".[10]

דוגמה בולטת להשפעת השראה אלוקית ורוח הקודש על פסקיהם של חכמים בימי הביניים היא הספר "שאלות ותשובות מן השמים" לר' יעקב ממרויש.[11] ספר זה, מכיל תשובות שנתקבלו אצל המחבר ב'שאלת חלום'. למשל, שאלתו הראשונה של ר' יעקב היא, האם מותר לנשים לברך על תקיעת שופר בראש השנה ועל לולב בסוכות. לדבריו, הוא נענה מן השמים שהרשות בידי הנשים לברך.[12]

עמדת ר' ניסים גירונדי – ההתגלות היא נסיון לחכמים

רבנו ניסים מגירונדי רואה בהופעת בת הקול במחלוקת על תנורו של עכנאי ניסיון של הקב"ה לחכמים, האם ידבקו בעמידתם שההלכה מושתתת על שיקול דעת שכלי, או שמא יכשלו ויסברו שהופעת בת קול משנה את ההלכה:[13]

> שלא היתה הכוונה אלא לנסות את החכמים, אם יניחו הקבלה שבידם והגמרא שבפיהם בשביל בת קול ואם לאו, ודומה למה שכתוב כי מנסה ה' אלהיכם אתכם (דברים יג, ד) והנה נודע עם כל זה בירור קבלתם וזה שאמר ר' יהושע לא בשמים היא (דברים ל, יא), כלומר כי תורת ה' תמימה וכבר נתנה לנו בסיני והודיענו כי אינו מחליף ממנה דיבור אחד ואין בתורתנו חסרון ולא ספק כדי שנצטרך אל ראיה מן השמים.

9. הגהת הראב"ד סביב הרמב"ם, הלכות לולב, פ"ח, ה"ה.
10. 'לא בשמים היא', בתוך: יד לגילת – אסופת מאמרים של יצחק דב גילת (עורכים: י"מ תא־שמע, ישראל צבי גילת), ירושלים תשס"ב, עמ' 148.
11. שו"ת מן השמים (מהדיר: ראובן מרגליות), לבוב תרפ"ט, עמ' 7. מרגליות מזהה את מחברי הספר עם רבי יעקב ממרויש ורבי יעקב מקורביל, מבעלי התוספות בצרפת בסוף המאה ה-12 וראשית המאה ה-13.
12. ר' עובדיה יוסף, שו"ת יביע אומר, חלק א, או"ח סי' מ אות ז, מתנגד לכך וסובר שאסור לנשים לברך, ואם יברכו – ברכתן לבטלה, כיון ש"לא בשמים היא".
13. פירוש רבנו ניסים, ברכות יט ע"ב.

לדברי רבינו ניסים, אין בתורה חיסרון וכל שאלה הלכתית חדשה ניתנת לפתרון על פי שיקול דעת הלכתי. מכאן הוא מסיק שאגדת תנורו של עכנאי אינה אלא ניסיון לבחון האם נניח את הגמרא שבפנינו בשביל בת קול.[14]

עמדת הגר"א – התנגדות להסתייעות בשיקול דעת שמיימי

הגר"א התנגד לפסיקת הלכה בעקבות 'התגלות'. לדבריו, ההתגלות אינה בטלה והיא מוצאת את ביטוייה בעצם ההלכה המתחדשת. עמדת הגר"א מופיעה בפירושו לתיקוני הזוהר, שם הוא מדגיש כי בהלכה שמקורה בהתגלות ה' זכה רק משה, אך מימות יהושע ההישגים בהלכה מושגים על ידי יגיעה ושיקול דעת אנושי.[15]

> ולחמה של תורה אינה אלא מן הארץ כמו שאדם שזורע והמטר משקה והארץ מוציאה הלחם, כך לחמה של תורה אינה אלא מה שמוציאה הארץ... וז"ש "לחם אבירים אכל איש" משה רבינו ע"ה, שהוא זה הלחם לשובע.

במקום אחר, מובא בשם הגר"א שאם יש ספק בדבר תורה, יש להכריעו לפי שיקול דעת חכמי ההלכה ולא לפי בת קול:[16]

> על כך כשיצא הבת קול ואמר הלכה כר"א עמד רבי יהושע על רגליו ואמר לא בשמים היא ר"ל שכבר יצא הפסק דין מן הדיין על כן אין אנו משגיחין בבת קול ולא בשום נברא בעולם במה שנוגע בענייני הדת רק כפי הסכמת חכמי התורה למטה.

עמדת יצחק אנגלרד – הגישה המצמצמת

יצחק אנגלרד במאמרו על הפרשנויות השונות שהוענקו לאגדת תנורו של עכנאי סבור, שלא ניתן להסיק על סמך אגדה אחת מסקנה מפליגה ששיקול דעת הרוב הוא שקובע:

> תופעה שכיחה היא כי אף חוקרים העוסקים ביהדות באופן כללי או במשפט היהודי באופן מיוחד, מסתמכים על חומר אגדתי במטרה להסיק מסקנות

14. בחלק הראשון שולל הר"ן את סמכות בת הקול להכריע בעניין תנורו של עכנאי, שכן "בת הקול לא אמרה שהלכה כמותו 'בדבר זה', אלא 'בכל מקום' סתם היא אמרה, ואפשר לומר כי בכל מקום זולתי זה המקום". רעיון דומה מביאים בעלי התוספות לבבא מציעא נט ע"ב, ד"ה 'לא בשמים היא', שלפיהם בת הקול לא יצאה אלא משום כבודו של רבי אליעזר שביקש סיוע מן השמים.
15. מהדורת וילנא תרכ"ז, תיקון נא, דף 6 ע"א.
16. קול אליהו להגר"א, עמ' פג.

כלליות על טיב היהדות והמשפט היהודי. דרך זו היא בעייתית ביותר; החוקר הבא לנסח עקרון כללי בנושאים אלה, אינו רשאי להסתפק בבחירת מקור זה או אחר. עליו להתמודד עם מכלול המקורות כדי להביא ראיות משכנעות כי המקור המובא על ידו הוא בעל אופי מייצג לגבי קביעתו העקרונית. כמו כן אין הוא יכול להתעלם מן ההיבט ההיסטורי והפילולוגי של החומר.

בעקבות כך, אנגלרד מגיע למסקנה שבמרכזה של אגדה זאת עומדת הודאת הקב"ה לאליהו "נצחוני בני" וההכרה בכך שהלכה כר' אליעזר. יש בה כדי לתת ביטוי לזרם אנטי סמכותי במחשבת חז"ל המצדיק דווקא את עמדת המיעוט ורואה אותה באור חיובי.[17]

17. 'תנור של עכנאי – פירושיה של אגדה', שנתון המשפט העברי, א (תשל"ד), עמ' 45-56. לכל העניין ראו: משה זילברג, כך היא דרכו של תלמוד, ירושלים 1961, עמ' 68-71; יצחק ברנד, 'תנורו של עכנאי – אגדה בלב פולמוס'; תרביץ, עה (תשס"ו), עמ' 437-466, ומאמרו של יצחק דב גילת, לעיל הערה 10, עמ' 137-149.

"לפני ד' בחורב": חווית הלימוד במשנתו של הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק

יוסף (ג'פרי) וולף

לכבוד רבקה תבורך מנשים
בהערצה, בהוקרה וברגשי תודה

הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק זצ"ל (1903–1993), ידוע כגדול מרביצי התורה בדורו, וגם כאחד מגדולי הוגי הדעות שקמו לעם היהודי. בתפיסה הכללית, והמחקרית, מזוהה הרב זצ"ל (כפי שכינוהו תלמידיו ומעריציו) כ'איש ההלכה' (על שם חיבורו הפילוסופי הראשון). זיהוי זה יסודו לא רק בשל היותו ממשיך תורת אבותיו מבית בריסק, אלא גם בגלל מאמציו להציג את ההלכה כמערכת אוטונומית, הפועלת מעל ומעבר לזמן ולמקום.[1] הדגש הזה הוא הבריח התיכון של הגותו, ונועד (בין היתר) לבלום את הכפפת התורה לגישות פרשניות אחרות שאיימו להפוך את התורה ל'רלטיביסטית'.[2] למרות הדגש החזק ששם הרב על המרכזיות המוחלטת של ההלכה ולימודה ביהדות, הוא היה ער לעובדה שגישה זו טומנת בחובה סיכונים. למשל, ההדגשה הבלעדית של הלימוד המופשט והניתוח החד של ההלכה עלולה להביא את הלומד לידי אינטלקטואליות יבשה. כך, לימוד ההלכה עלול להפוך את החוויה הלימודית ממעשה דתי־רוחני למעשה אקדמי מנותק ועקר: במקום שהלומד ישאף לחשיפת רצון הא־ל, הרי שהוא עלול להדגיש ולהרגיש יותר את גדולתו והישגיו שלו.

מוטיב־חשש זה עבר כחוט השני בכתביו ודרשותיו במהלך השנים. כך, למשל, כתב במאמרו 'על אהבת התורה וגאולת נפש הדור':[3]

1. ראה ד' שוורץ, הגותו הפילוסופית של הרב סולוביצ'יק, רמת גן תשס"ח ו-R. Ziegler, *Majesty and Humility: The Thought of Rabbi Joseph B. Soloveitchik*, Jerusalem 2012.
2. ראה 'דרשת רבינו בענין הפקעת קידושין', דברי הרב, בעריכת צ' שכטר, ניו יורק תש"ע, עמ' קיב-קיח. הדרשה המקורית נמצאת בכתובת: http://www.yutorah.org/lectures/lecture.cfm/767722/rabbi-joseph-b-soloveitchik/gerus-mesorah-part-1/.
3. המאמר הופיע לראשונה בכתה"ע 'הדואר' (סיון תש"ך) ואח"כ בספר בסוד היחיד והיחד (בעריכת פנחס הכהן פלאי), ירושלים תשל"ו, עמ' 401–432. גירסא (ערוכה בצורה משמעותית) פורסמה בספר, דברי השקפה (בעריכת מ' קרונה), ירושלים תשנ"ב, עמ' 241–258. אנו נצטט מספר 'בסוד היחיד והיחד' (יצוין, שהרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל נהג להצביע על מאמר זה כמבוא הכי טוב להגות חותנו, הרב זצ"ל).

אמרתי, כי לצעירים החרדים[4] נתגלתה התורה בצורות מחשבה למדנית, בהכרה שכלית והיגיון צונן. אולם לא זכו לגילויה בהרגשה ה"חושית" החיה, המרעידה והמרנינה לבבות.[5]

הרב אז תיאר את האופי הכפול והמאוזן של לימוד התורה:

ברם ההכרה ההלכית אינה נשארת סגורה בתחום השכל. פורצת היא לה דרך אל התודעה האכסיסטנציאלית ומשתלבת בה. ההוויה האישית מתמלאה תוכן חי ומפעפע, בעל כיוון ומבט חדשים... האידיאה הופכת נסיון מרתיח ומסעיר, הדעת – אש דת, משמעת הלכתית דייקנית וקפדנית – אהבת חשק בוערת באש קודש, ריבוא רבבות אותיות שחורות, שלתוכן נתכווצו תלי תלים של דינים, ביאורים, קושיות, בעיות, מושגים ומידות, יורדות מן המוח הצונן והשאנן, השוקט על הפשטותיו הדקות ומערכותיו השיטתיות, אל הלב המלא רעד, רטט וחרג, ומתגלגלות בזיקי שלהבת חוויה אדירה הגורפת את האדם אל קונו.[6]

כעבור חמש עשרה שנה, הרב חזר בצורה לירית לאווירה הרוחנית האינטימית האופפת את לימוד התורה:[7]

לימוד התורה תמיד מספקת לי חוויה קתרטית. היא מושרשת בחוויה המופלאה שהיא מנת חלקי כל אימת שאני פותח כרך מהגמרא. איכשהו, כשאני פותח איזו מסכתא... אני מתרשם – אל תקראו לזה הזיה – יש לי רושם שאני שומע פעמי רגליים שקטות השייכות למישהו שנכנס ומתיישב לידי, ולפעמים מציץ מעבר לכתפי. רעיון זה איננו מיסטי במקור, המשנה ב'אבות' והגמרא בברכות אומרות[8] ששכינה שרויה בכל מקום שיחיד יושב ועוסק בתורה. אנחנו כולנו מאמינים שנותן התורה מעולם לא נטש את התורה. הוא פשוט מלווה את התורה; כל אימת שלתורה יש מפגש עם האדם, הוא ית' שם.

מבחינה אחת, הדגש זה בהגותו של הרב סולובייצ'יק איננו חדש. החשש שלימוד

4. בעברית של התקופה, משמעות המילה 'חרדית' היא 'דתית' או 'אורתודוקסית'.
5. עמ' 404–408.
6. שם, עמ' 411.
7. הדברים נאמרו בכנס מוסמכי ישיבת רבנו יצחק אלחנן, שליד ישיבה אוניברסיטה, ביוני 1975. הדברים צוטטו בצורה מקוטעת, ומגמתית מאד בעברית בכמה אתרי מרשתת, בעיקר חרדיים ו'חרד"ליים'. תעתיק מלא של הדברים מופיע בקישור: http://arikahn.blogspot.co.il/2013/03/rabbi-soloveitchik-talmud-torah-and.html. לאחרונה דנתי בנאום כולו במאמר שהופיע באתר 'הרהורים': http://www.torahmusings.com/2016/05/masorah-teachings-rabbi-joseph-b-soloveitchik/. התרגום המובא כאן הוא שלי, ע"פ הקלטת השיעור (עיין לעיל, הערה 2).
8. מ' אבות פ"ג מ"ו וב' ברכות דף ו ע"א.

התורה יהפוך לפעולה אינטלקטואלית צרופה, ללא כל ממד רוחני או מוסרי, העסיק רבים מגדולי ישראל במהלך הדורות.[9] למשל, במאה ה-11, כתב רבנו בחיי ן' פקודה, דיין בעיר סרגוסה שבספרד:

> ונשאל אחד מן החכמים על שאלה נכרית מעניין דין הגירושין, והשיב את שואלו: אתה האיש השואל על מה שלא יזיקנו, אם לא ידענו, **הידעת כל מה שאתה חייב לדעתו מן המצוות, אשר אינך רשאי להתעלם מהם ואין ראוי לך לפשוע בהם, עד שנפנית לחשוב בשאלות נכריות, אשר לא תקנה בידיעתן מעלה יתירה בתורתך ואמונתך**, ולא תתקן בה מעוות במידות נפשך. והנה אני נשבע, כי מחמש ושלשים שנה אני מתעסק במה שצריך לי ממצוות תורתי, ואתה יודע רוב טרחי בעיון ורב הספרים אצלי, ולא פניתי לבי למה שפנית לבך לשאול עליו. והאריך להוכיחו ולביישו על זה (הדגשה שלי – יג"ו).[10]

כעבור מאה שנה, דברים ברוח דומה נאמרו על ידי הרב אלעזר ממץ (נפטר ב-1175):

> גם מחשבותי ושעיפי ישיבוני קשה בראותי כי ענייני תורה עמלם בפלפול הקושיות על סוגית התלמוד, והילוכי ושרשי המצות לא ישימו על לבם מה צוה יוצר איככה יקיימו חוקיו ומשפטיו. **ותהי יראתם מצות אנשים מלמדה. ויראת הצור לא ישימו לנגדם** (הדגשה שלי – יג"ו).[11]

ר' אלעזר העלה כאן שלוש טענות עיקריות: תלמוד תורה הפך להיות שעשוע אינטלקטואלי יבש, שאין בו 'הרגשה ה"חושית" החיה, המרעידה והמרנינה לבבות'. הדגש החזק על לימוד ספקולטיבי בא על חשבון ידיעת הלכה למעשה. וחמור מכולם, לימוד מהסוג הזה משולל ממד דתי, קרי הכרת הא־ל. דבריו מקבלים יתר עוצמה לאור העובדה שר' אלעזר היה מראשוני תלמידי רבנו תם, וחלוץ במהפכת בעלי התוספות ששמה את הדגש דווקא על עיון שכלתני בטקסט התלמודי. כנראה שדווקא גדולי בעלי התוספות היו מודעים ומודאגים מהתוצאות השליליות האפשריות מעצם חידושם המתודי.[12]

אולם, את הביקורת החריפה ביותר נגד אלה שלמדו תורה בלי להיות אפופים באווירה הרוויה בתודעה דתית, מספק הזוהר. הרעיא מהימנא שם משווה לימוד

9. נושא זה הוא גם חלק מהמתח המתמיד בין רוחניות והלכה ביהדות. ראה הדיון הקלאסי של מו"ר פרופ' יצחק טברסקי ז"ל, *'Religion and Law, Religion in a Religious Age'*, ed. S. D. Goitein Waltham 1972, 69-82.
10. ספר חובות הלבבות, הקדמה.
11. ספר יראים השלם, ורשה תרצ"א, הקדמה.
12. ראה י"מ תא שמע, 'מצוות תלמוד תורה כבעיה חברתית־דתית ב"ספר חסידים": לביקורת שיטת התוספות באשכנז במאה הי"ג', ספר בר־אילן, יד/טו (תשלז), עמ' 98-113, ו-H. Soloveitchik, 'Three Themes in the "Sefer Hasidim"', *AJS Review*, I (1976), 339-354.

שלא לשמה (קרי, ללא ממד רוחני המסופק על ידי הקבלה), למים מרים, מי מוות, המשולים לשעבוד מצרים:

אלין דמשתדלין בה לשמה נפיק לון מיא דאורייתא מתיקן ואתמר בהון (במדבר כ, יא) ותשת העדה ובעירם, ואלין דלא משתדלין בה לשמה נפיק לון מים מרירין דאתמר בהון (שמות א, יד) וימררו את חייהם בעבודה קשה דא קושיא, בחומר דא קל וחומר, ובלבנים בלבון הלכה.[13]

תרגום: אלה המשתדלים בה לשמה, יוצאים להם מים מתוקים ועליהם נאמר (במד' כ, יא): 'ותשת העדה ובעירם'. ואלה שאינם משתדלים בה לשמה, יוצאים להם מים מרים שנאמר בהם (שמות א, יד): 'וימררו את־חייהם בעבדה קשה [בחמר בלבנים ובכל־עבדה בשדה את כל־עבדתם אשר עבדו בהם בפרך']. 'בעבודה קשה', זאת קושיא. 'בחומר', זה קל וחומר. 'ובלבנים' בלבון הלכה.

מזווית ראייה זו, דברי הרב סולובייצ'יק מהווים חוליה מודרנית בשרשרת ארוכה של אמירות שמטרתן לשמור את אופיו של לימוד התורה כמעשה בעל אופי דתי ורוחני. אין בתקיפות ועקביות דבריו כדי להפתיע, שהרי הרב סולובייצ'יק, היה נציג מובהק של מסורת אביו זקנו הרב חיים מוולוז'ין שייסד ומיסד את שיטת 'תורה לשמה', שנתנה עדיפות מוחלטת ללימוד התורה התיאורטי על פני כל מעשה או חויה דתית אחרת.[14] אולם, מקום החוויה הרוחנית בלימוד התורה ממלא גם תפקיד ייחודי ועכשווי במשנתו של הרב סולובייצ'יק. כדי לעמוד עליו, חייבים לחזור לנקודות עיקריות בדבריו מ-1975:

עבורי, תלמוד תורה הוא הרבה יותר ממעשה אינטלקטואלי. הוא חויה טוטלית, הכולל וחובק הכל – מוח ולב, רצון ורגש, מרכז האישיות האנושית... כולם מעורבים בלימוד התורה. בעצם, עבורי תלמוד תורה מהווה חויה אכסטטית שבו פוגש האדם את ד'... במילים אחרות, לימוד התורה הוא מעשה אכסטטי ומטה־פיזי. תלמוד תורה הוא מעשה כניעה. זאת הסיבה שחז"ל הדגישו כל כך את חשיבות הענוה; שנבצר מבעל גאווה להפוך לחכם גדול, רק בעל ענווה. למה דרושה ענווה? בגלל שלימוד התורה משמעותו לפגוש את הכל־יכול; ואם המוגבל פוגש את האין סוף, הכל יכול, בורא שמים וארץ, כמובן שפגישה כזו מעוררת ענווה. וענווה מביאה לידי כניעה [תרגום שלי – יג"ו].

13. זוהר, רעיא מהימנא, פרשת פנחס דף רכט ע"ב. השווה רעיא מהימנא, פרשת בהעלותך דף קנג ע"א. ראה י' כ"ץ, 'הלכה וקבלה כנושאי לימוד מתחרים', הלכה וקבלה, ירושלים תשד"ם, עמ' 52–69.

14. השווה ר' חיים מוולוז'ין, ספר נפש החיים, שער ד' פרקים ד-ט. ניתוח ממצה של שיטתו נמצא אצל נ' לם, תורה לשמה: במשנת רבי חיים מוולוז'ין ובמחשבת הדור, ירושלים תשל"ב.

ומה טיבה של אותה כניעה? הרב ממשיך:

> אכן בתלמוד תורה ניתנת האמת להשגה רק בדרך חשיבה והבנה תורנית הלכתית ייחודית, מבפנים, על פי המתודה הנתונה למשה והנמסרת הלאה מדור לדור. האמת ניתנת להגלות רק בהצטרפות אל שורות חכמי המסורה חז״ל, ראשונים, גדולי האחרונים... כדי להצטרף לשורות חכמי המסורה, עליך להימנע מלנסות להסביר את חוקי התורה ע״י הסברים שאולים מבחוץ. אין לשפוט, להעריך חוקים ומשפטים של תורה עפ״י אמות מידה של שיטת ערכים חילונית. ניסיון כזה בין אם יהא מבוסס על פרשנות היסטורית או פסיכולוגית, בין אם יבוא מכיוון תועלתני חותר תחת אושיות התורה והמסורה, ומוביל לבסוף לתוצאות היותר טרגיות של אידאולוגיות התבוללות וניהיליזם, ואין זה משנה כמה טובה היא כוונת האדם המציע הצעות אלו.[15]

כפי שכבר ראינו, האוטונומיה המוחלטת של ההלכה עומדת במרכז הגותו של הרב סולובייצ׳יק. עבורו, ההלכה היא מערכת סגורה ואוטונומית. מעל לזמנים ולמקומות, והיא עובדת לפי הכללים הפנימיים שלה עצמה.[16] כמובן, היא מאותגרת על ידי המציאות הדינמית ומגיבה לה. אולם, היא מגיבה לעולם החיצוני לפי קנוני החשיבה שלה, והיא איננה כפופה לה ותקפותה איננה מותנית בה.[17] תפיסה זו היא פועל יוצא בלתי נמנע ממקורה האלוקי של התורה.[18]

מצד שני, לדבריו היה גם פן עכשווי. בזמנו, עמדה עקרונית ובלתי מתפשרת זו עמדה בחזית המאבק בין היהדות האורתודוקסית לבין התנועה הקונסרבטיבית שחרתה על דגלה את מרכזיות המחקר ההיסטורי בקביעות הלכתיות. הרב ראה בהכנסת שיקולים היסטוריים (או תרבותיים) למערכת ההלכתית פגיעה קשה ביושרת היהדות. היחסיות המובנית בעולם המחקר (קל וחומר, זו המאפיינת את התרבות המערבית הפוסט־מודרנית שכבר בשנות השבעים התחילה לכבוש את השיח התרבותי), איימה לקעקע את יושרתה המהותית של היהדות ולהפוך אותה לשפוטה של מערכת ערכים חיצונית.[19] מתורת ד׳ המחייבת את לומדיה, תיעשה

15. צ׳ שכטר, דברי הרב, ירושלים תש״ע, קיג.
16. ראה לעיל, הערה 1.
17. השווה L. Kaplan, 'Rabbi Joseph Soloveitchik's Philosophy of Halakhah', *Jewish Law Annual*, 7(1988), 139-197.
18. ראה מאמרי, ׳היסטוריה ותודעה היסטורית במשנתו ההלכתית של הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ׳יק׳, מחקרים בהגותו של הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ׳יק, בעריכת א׳ רוזנק, ירושלים 2011, עמ׳ 323-339.
19. זאת הסיבה שהתנסח כאן בצורה כה קיצונית והתייחס ׳לתוצאות היותר טרגיות של אידאולוגיות התבוללות וניהיליזם׳. החלפת מערכת ערכים הלכתית־מסורתית במערכת אחרת תהפוך, לדעתו, את היהדות לקישוט יהודי לזאת האחרונה, ובסופו של דבר תוביל לנטישתה ברגע שכבר אי אפשר יהיה ׳להתאים׳ אותה אליה.

התורה לביטוי תרבותי בלבד שכל אחד יעשה בה כבתוך שלו. הרב, בכמה הזדמנויות הביע חשש שמגמות אלו תמצאנה להן מהלכים גם בתוך הציבור האורתודוקסי. דבריו כאן, ובעוד דרשות שהעביר בהזדמנויות אחרות כוונו לבלום התפתחות כזאת.[20]

כיאה לנציג הדומיננטי של שיטת בריסק באמצע המאה ה-20, יש שני היבטים לדגש החזק ששם הרב סולובייצ'יק על חיוניות החוויה הדתית־רוחנית למעשה לימוד התורה. מצד אחד, הרגשת קרבת נותן התורה ללומד ממחישה את כניעתו הא־פריורית לרצונו כפי שבא לידי ביטוי בתורה שבכתב ובמסורת התורה שבעל פה (שיראת הכבוד כלפי חכמיה היא חלק מובנה של ממד זה). מי שחווה את הקירבה הזאת לא יהין לשפוט את התורה לאור מערכת ערכים או שיטת מחקר חיצונית. מצד שני, חווית הלימוד כפי שהיא מתוארת על ידו, מטפחת הרגשה של ענווה אינטלקטואלית אצל הלומד. אדם המבין את מגבלות שכלו יהיה מוכן לחיות עם תהיותיו וספקותיו, מתוך התודעה הערה שיש גדול ממנו. בהקשר זה, נהג הרב לצטט את דבריו של הרמב"ם ש'כשמחשב בדברים האלו עצמן מיד הוא נרתע לאחוריו ויפחד ויודע שהוא בריה קטנה שפלה אפלה עומדת בדעת קלה מעוטה לפני תמים דעות'.[21] זאת ועוד, סביר להניח שהרב כותב כאן גם ביקורת סמויה נגד הסתמכות עיוורת על מסקנות המדע והמחקר האקדמי שלכאורה סותרות את הנחות היסוד של ההלכה. כאדם האמון על המתודה המדעית, הוא היה מודע לאופייה המותנה מחד גיסא, ולנטייתם של מדענים להפוך את מסקנותיהם לעיקרי אמונה, מאידך גיסא.[22] בהדגישו את הענווה שמתפתחת מצד שני אצל הלומד מפגישתו עם בוראו, ביקש הרב סולובייצ'יק לתת חיזוק לאדם מול האתגרים האמוניים והאינטלקטואליים־תרבותיים המתדפקים על דלתו חדשות לבקרים.

אולם, בסופו של דבר, היה בהדגשת המרכיב הרוחני שבלימוד התורה עוד ביטוי ל'מלמד' שבו (כפי שנהג לכנות את עצמו). פן זה מוצא ביטוי בסיום דבריו בשנת 1975:

בואו נסקור את מרחביו הבלתי מוגבלים, כדי ליהנות מתלמוד תורה; כדי

20. דוגמא טובה היא דרשתו לפרשת קורח. תקציר נמצא בא' בית־דין, פרקים במחשבת הרב יוסף דב הלוי סולובייצ'יק, ירושלים תשד"ם, פרק לז. השיעור במלואו נמצא בקישור: http://www.yutorah.com/lectures/lecture.cfm/767863/rabbi-joseph-b-soloveitchik/korach-rebellion-part-2/.

21. פ"ב מהלכות יסודי התורה ה"ב. את הנקודה פיתח בפירושו לפ"א מהלכות עכו"ם ה"א-ה"ב הנמצא בי"ד הלוי סולובייצ'יק, עמודו של עולם: על אברהם אבינו, תל אביב 2016, פרק שני. ראה גם הרצאתי שהועברה בבית אבי־חי בירושלים באפריל 2015 והנמצא בקישור: https://www.youtube.com/watch?v=BrStWcEq56U.

22. ראה בחיבורו האפיסטמולוגי, Joseph B. Soloveitchik, *The Halakhic Mind: An Essay on Jewish Tradition and Modern Thought*, New York 1986 ולעיל, הערה 20.

> שנמצא בתלמוד תורה מציאות גואלת, קתרטית ומעוררת השראה [התרגום שלי – יג"ו].

עבור הרב סולובייצ'יק, המגלם בדרכו את 'איש ההלכה' וגם את 'איש האמונה הבודד', השיא בעולמו הרוחני של האדם הוא ללמוד תורה כנתינתה מסיני; ללמוד אותה, להסביר אותה, לחדש בה ולחוות דרכה קירבה נשגבה לנותנה.

"שני בתי הצוואר" בציצית של הרבי מנסכיז'

אדמיאל קוסמן

אחת התכונות היפות של רבקה ידידתנו היא יכולתה המיוחדת להאיר פנים גם בשעות שבהם נדמה כי הכול "בוער" והבריות סביבה נוטים לכעוס עקב עיכוב כזה או אחר של תהליכים ביורוקרטיים שנראים בעיניהם לא מוצדקים. אציג כאן סיפור חסידי שליקחו נוגע בכך. סיפור זה מציג אנקדוטה קצרה בחיי הצדיק החסידי רבי מרדכי מנסכיז', שכפי שנראה על־אף היותה לכאורה אנקדוטה שולית למדי, האמת היא שהיא חובקת עולם ומלואו.

רבי מרדכי היה אדמו"ר לחסידיו בעיירה נסכיז' (באוקראינה של היום) במחצית השנייה של המאה הי"ח. חסידיו מספרים, כי ימים רבים השתוקק להכין לעצמו ציצית מבד שהוכן לשם כך דווקא בארץ הקודש. כשהצליח לבסוף לרכוש בד שכזה – שעליו שילם מחיר מפולפל – ביקש אחד מתלמידיו לקחת על עצמו את מלאכת גזירת "בית־הצוואר" (העיגול שדרכו משתחל הראש פנימה). והנה, אירע שאותו תלמיד מחמת התרגשותו הגדולה "איבד לרגע את הראש" בשעת הגזירה וקיפל את בד הציצית פעמיים במקום לקפלו פעם אחת. התוצאה הטראגית הייתה השחתה גמורה של הציצית, שכן הוא גזר בה "שני בתי־צוואר" במקום אחד. התלמיד הנבעת חיפש כל־דרך להתחמק מרבו, אך לבסוף כשנשאל ישירות היכן הציצית, הודה כולו רועד, בתקלה שאירעה. והנה, דווקא כאן – ברגע הדרמטי כל־כך, הגיב הרבי שלא כמצופה, באומרו:

> ומה אתה מפחד? (= הרי יפה מאוד עשית!) הלא צריך (= היה מלכתחילה להכין) שני בתי צוואר (= לציצית שלי). ומדוע? הסביר הרבי: "אחד (= בית־צוואר אחד, יש לעשות) כנהוג (= כבכל ציצית), והשני צריך כדי לנסות אם יכעס מרדכי (= הרבי) על זה; אבל (= דע לך) שמרדכי אינו כועס (= ומדוע?) **כי גם זה רצון הבורא שלא לכעוס** (= בדיוק כפי שרצון הבורא הוא שנקיים את המצווה של לבישת הציצית!).
>
> [חיים יצחק מאליק, ספר סיפורים נפלאים, סאטו־מארע ת"ש, עמ' נז-נח].

ועתה נשאל אנחנו: מצוות הציצית אכן נזכרת בתורה: "דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם: וְעָשׂוּ לָהֶם צִיצִת עַל כַּנְפֵי בִגְדֵיהֶם... וְהָיָה לָכֶם לְצִיצִת וּרְאִיתֶם אֹתוֹ, וּזְכַרְתֶּם אֶת כָּל מִצְוֹת ה', וַעֲשִׂיתֶם אֹתָם" (במדבר טו, לח-לט) – אך היכן מצאנו שהאל מצווה עלינו **שלא לכעוס**, ובמיוחד במקרה מוצדק שכזה, שבו רשלנות התלמיד גרמה לרב נזק גדול?? מי שיעיין בספרי ההלכה, בשולחן ערוך ודומיו, ימצא רבבות הוראות,

אך ביניהם אֵין ולוּ גם צַו אחד **ישיר** המוקדש לאיסור על כעס! ואולם, האמת היא שהתשובה לשאלה זאת הייתה כה מובנת מאליה עבור החסידים שהם לא טרחו לפרטה. החסידים הבינו, שכל מערכת המצוות איננה סתם מערכת של פקודות שמטרתם היא לרצות איזה אֵל מרוחק, אלא זוהי לתפיסתם מערכת של **סימנים** שמטרתם היא להוביל את האדם אל היעד של התיקון־העצמי. תיקון עצמי זה, שמתואר לעיתים כמצב רוחני של **דבקות־באל** הוא אם כן הרובד העליון **שהסימנים הללו מצביעים לכיוונו**.

לא מקרי הוא אם כן שבסיפורנו מדובר דווקא על מצוות **הציצית**, שכאמור, נאמר בה בתורה במפורש שמטרתה היא **לזכור ולא לשכוח** כי בכל רגע האדם עומד בניסיון אם הוא אכן שם לב לסימנים הללו, ומהלך חייו מכוון אל התיקון הפנימי, או שהוא "שוכח את עצמו" והולך לאיבוד בסבך מועקות החיים. שכינת האל שורה אפוא בחיינו כאשר אנו **שמים לב לסימנים** (המצוות, כמו הציצית) **והולכים** (מכאן השם **"הלכה"**) בנתיב הנכון שאליו "שְׁלָטים" אלו מצביעים אל התיקון הפנימי שהוא־הוא "המקום" שבו שורה שכינת־האל.

כעס הוא אם כן תמיד ביטוי של חוסר יכולת לקבל את המציאות כפי שהיא. לעומת זאת המצב הפנימי המתוקן הוא מצב שבו האדם פועל בעולם לפי מיטב יכולתו, אך הוא יודע שהתוצאה הסופית איננה בידיו, והוא נכון תמיד לקבל בברכה את התוצאה, תהא אשר תהא, שהרי היא המציאות עצמה הניצבת מולנו, היא תמיד ביטוי של רצונו המוחלט של האל. רבי מרדכי מבין אפוא שאדם הכועס בגלל שה"שֶׁלֶט" שהוא ביקש להכין לעצמו **כדי לזכור** שעליו לתקן את מצבו הפנימי (ולא לכעוס!) איננו מוכן כראוי, הוא אדם שהלך לגמרי לאיבוד, וכל מערכת המצוות שלו איננה בעלת ערך כלל, שהרי היא כבר איננה מצביעה כלפי שום כיוון פנימי, אלא הופכת להיות סוג של פולחן פגאני של ה"שלטים" עצמם (על כן הכעס מכונה בתלמוד "אל זר" [בבלי נדרים כב ע"א]) שכשלעצמם הרי הם שלטים ריקים מתוכן!

לרבי מרדכי ברור אם כן, שאדם המכין לעצמו ציצית, אך התנהגותו כעסנית ואלימה, הוא אדם מרוחק מהאל הרבה יותר מאשר אדם שאיננו לובש ציצית אך הוא **זוכר** את האל ברגעי היומיום, מבליג על כעסו ומסוגל להכיל את האחֵר בבהלתו, ולהגיב כלפיו בוויתור הנובע מרגישות מעודנת למצבו.

נלמד אפוא כולנו מרבי מרדכי יחד עם מורתנו למידות טובות רבקה, כיצד עלינו להימנע ממידת הכעס, ובהזדמנות זאת נאחל לה – לרבקה יחד עם אברהם – בריאות טובה ורוב נחת מכל יוצאי חלציה ומשפחתה הענפה!

חכמת ישראל בארץ האי: ר' נפתלי הלוי ופירושו "קדש נפתלי" על אגדות התלמוד

פנחס רוט

לכבודה של רבקה דגן,
שזכות הרבים תלויה בה

נפתלי הלוי נולד בעיירה הפולנית קולו (Koło), על פי עדות אביו, בי"ד אלול תקצ"ט או ת"ר.[1] מגיל צעיר הוא התחנך במסגרות מסורתיות, ובהשפעת אביו הוא אף למד תנ"ך ודקדוק עברי והתנסה בכתיבת שירה עברית. בשנת תרי"ג נסע לקונין (Konin) ללמוד בישיבת הרב צבי הירש אורבך (נפטר בשנת 1883).[2] שם הוא המשיך בכתיבת שירה לצד לימודיו המסורתיים, על אף שהדבר עורר את חמתם של חבריו ללימודים. לאחר כשנתיים, בהן הוא מעיד על עצמו 'הרבה למדתי מרבותי בקאנין, והרבה למדתי לעצמי', יצא הלוי לדרכים והגיע עד ברסלאו, שם פגש את חכמי העיר ובתוכם 'הרב הגדול רבי זכריה פראנקעל ע"ה', ונפעם ממרחבי הדעת שפגש שם. בשנים תרט"ו-תרי"ז התגורר בפוזן, התחבר עם שלמה פלסנר[3] והרב רפאל משה הלוי, ולמד גרמנית ולטינית, עד שהוריו לחצו עליו לחזור הביתה לפולין. לא ארכו לו הימים בעיירה הקטנה קולו, והוא שוב יצא לדרך – תחילה לורשה (שם הכיר חכמים רבים, ובראשם יהודה וועלעש, שהעמיד לרשותו ספריה עשירה) ומשם לברדיטשב. בתקופה זו (תרי"ח-תר"כ) התוודע לשורה ארוכה של משכילים, והתמסר לכתיבת מאמרים בכתבי העת העבריים – 'המגיד', 'הכרמל', 'ישורון'. ב-1860, שוב בלחץ ההורים שחששו לשלומו הרוחני וקראו לו 'ברח לך מזה!' עבר לורשה, שם התחתן עם בת המקום, 'היפהפיה של העיר' גיטל (Mariane) בת ישראל נאלסקי.

1. המידע אודות תולדות חייו של הלוי נטול ברובו מתוך אוטוביוגרפיה שחיבר, המצוי בכתב יד וושינגטון, ספריית הקונגרס 209, בסופו. כתב יד וושינגטון מכיל חלק גדול מספרו של א' אפרתי, דור ודורשיו, שכרך אחד ממנו נדפס בוילנה תרמ"ט. אפרתי ביקש לכלול את הלוי בספר, והלוי התנה את השתתפותו שהמידע עליו יימסר בלשונו שלו. ראו עוד מ"ש גשורי, 'ר' נפתלי בן פנחס זאב הלוי', ראדום, תל אביב תשכ"ב, עמ' 114-115; ג' קרסל, לכסיקון הספרות העברית בדורות האחרונים, תל אביב תשכ"ז, ב, עמ' 189-190. אני מודה לידידי מנחם בטלר וד"ר אליעזר בראדט על עזרתם באיתור מקורות הנוגעים לנפתלי הלוי.
2. ראו עליו: ספר קהלת קונין, עמ' 74-79.
3. נולד בברסלאו בשנת 1797 ונפטר בפוזן, בשנת 1887. ראו עליו: מ' הרשקוביץ, 'הציצו ולא נפגעו', הדרום ח-ט (תשי"ט), עמ' 147-173 (תודתי לחנן גפני על הפניה זו).

הוא המשיך בעיסוקיו המדעיים ופרסם זמן קצר לאחר חתונתו את ספרו 'חקרי קדמוניות', אך במקביל הוא החל לעסוק במסחר. הוא השתקע בעיירה קורדיבאנוב הסמוכה לראדום ובנה עסק מצליח של סחר בעצים. בשנת 1866 הוא ייצג את יהודי ראדום, לצידו של הרב שמואל מוהליבר, כאשר המושל האיזורי הגיע לביקור רשמי.

בתקופה זו הוא פרסם ספר נוסף, תולדות אדם (וינה תרל"ה), שבו הציע תימוכין בספרות חז"ל לתיאוריה האבולוציונית של צ'ארלס דרווין. הלוי שלח את ספרו אל דרווין עצמו, שהתפעל מהקוריוז. אולם, תוכן הספר עורר את חמתם של קנאים יהודים, ובעקבות כך 'נרדפתי כמו שהייתי באמת כאחד החוקרים הנשגבים בישראל' שנרדפו בשל אמונותיהם הפילוסופיות.[4] כך ארכו לו הימים עד שבשנת 1876, צרות כלכליות החריבו את עסקיו ואילצו אותו ואת משפחתו להגר למקום חדש.

לאחר נסיון להגר להולנד, הלוי הגיע לאנגליה, מהלך שהיה עבורו מעבר 'מאורה לאפילה, מגאולה לשעבוד, מחירות לעבדות'. הקושי נבע מהצורך להתחיל מחדש, ממזג האויר העגום של לונדון, אך אולי בעיקר מכך שלא מצא באנגליה 'בן חורין אשר תורה וחכמה תהיינה חרות על לוח לבו'. עם זאת, הלוי התוודע לרב הראשי של אנגליה, הרב נתן אדלר, ונוצר ביניהם מיד קשר לבבי. הוא יצר קשרים עם האליטה האינטלקטואלית היהודית בלונדון – ד"ר אשר אשר,[5] ד"ר מיכאל פרידלנדר,[6] הדרשן מסלוצק ר' צבי הירש דיינוב,[7] החזן מרדכי האסט, הרב שמעון זינגר,[8] רי"י הירשביין וש"ז עליאטשעוויץ. נסיונותיו של הלוי להשתלב במסחר באנגליה לא צלחו, ומשנת 1880 הוא נאלץ לעסוק בשחיטת עופות. בשנת 1894 הוא הלך לעולמו בעיירת החוף האנגלית סאות'פורט.[9]

למרות פרסומיו הרבים, הלוי השאיר רושם מועט בשדה המחקר. תרומתו נקלטה בשני תחומים. תחילה, חיבורו משנת 1874 אודות האבולוציה, וההתכתבות שניהל בעקבותיו עם צ'ארלס דרווין, משך את תשומת ליבם של חוקרי תולדות המדע.[10]

4. כפי שהעירני ד"ר אליעזר בראדט, אכן הופיעה בדפוס מתקפה נגד הלוי בעקבות עיסוקו בתורת האבולוציה (ו'פשעים' אחרים): יוסף כהן צדק, ספר התורה והמצוה, לונדון תרמ"ד.
5. רופא ומנהיג של הקהילה היהודית בסקוטלנד, 1837–1889. ראו עליו: דוד כהן־צדק, בית אשר, קראקא תרנ"ב.
6. יליד מזרח אירופה (אזור פוזן), 1833–1910, מנהל Jews College אשר תירגם לאנגלית את ספר מורה הנבוכים.
7. 1831–1877. ראו עליו: William D. Rubenstein (ed.), *The Palgrave Dictionary of Anglo-Jewish History* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011), 193–194.
8. 1848–1906, עורך הסידור הרשמי של הרבנות הראשית באנגליה. Israel Abrahams, *The Literary Remains of the Rev. Simeon Singer* (London: Routledge, 1908).
9. *The Jewish Chronicle*, 1 June 1894, p. 9.
10. ראו Ralph Colp Jr. and David Kohn, 'A Real Curiosity: Charles Darwin Reflects on a Communication from Rabbi Naphtali Levy', *The European Legacy* 1 (1996): 1716–1727; Edward O. Dodson, 'Toldot Adam: A Little-Known Chapter in the History of

שנית, תשובה שחיבר בשנת 1888 אודות חכמי אנגליה בימי הביניים המוזכרים בספרות ההלכה הנדפסת זכתה לתשומת לב בזמנה ולאורך זמן.[11]

ברשימה קצרה זו אני מבקש לדון בחיבור נוסף של הלוי, חיבור שנדפסו ממנו כמה עמודים בלבד, אך העסיק את הלוי עד סוף חייו.[12] כוונתי לפירושו לספר עין יעקב, 'קדש נפתלי', שנדפס על מסכת ברכות בלבד, כנספח למהדורה של עין יעקב בדפוס האלמנה והאחים ראם בוילנה בתרמ"ו.[13] את החיבור הזה יש למקם, כמובן, בתולדות התקבלותו העמוקה והארוכה של ספר עין יעקב.[14] יתר על כן, לאור רקעו האינטלקטואלי של המחבר, יש לראותו בהקשר של התמודדות ההשכלה המזרח־אירופאית עם ספרות חז"ל באופן כללי, ועם ספרות האגדה בפרט.[15] רבים מפירושיו נאמרו כתגובה לפירושי מהר"ץ חיות, ובמקום אחד בחוברת (דף ד ע"א, ד"ה ולפי) הביא הלוי התכתבות שניהל עם הרב עזריאל הילדסהיימר, שביקר באנגליה ב-1885. בהקדמתו לספר כתב הלוי:[16]

> אני ידעתי את דור הצעיר החי אתנו. הוא מרבה להפליא על כל קוץ וקוץ יותר מאשר בני החופש בדורות קדומים הרשו להם. ואל כל אחד מהם צריכים אנו לקרוא 'דע מה שתשיב'. לפיכך עת לעשות היא לשם השם ותורתו הכתובה והמסורה לבאר ולברר כל מאמר מוזר במובן היותר פשוט ומקובל לכל איש ישר חושב. כי שכל הישר הוא כור הזהב.

רבים מפירושיו של הלוי מעוגנים בבקיאותו במקרא ובדקדוק העברית המקראית. כך, לדוגמא, אגב הדיון התלמודי (ברכות ג ע"ב) על הפסוק 'כחצות הלילה אני יוצא בתוך מצרים' (שמות יא, ד), הוא העיר: 'כי יש שני מיני כ"פין בכ"ק [בכתבי קודש]

Darwinism', *Perspectives on Science and Christian Faith* 52 (2000):47-54; Michael Shai Cherry, "Creation, Evolution and Jewish Thought" (Ph.D. dissertation, Brandeis University, 2001), 129-134; יעקב שביט ויהודה ריינהרץ, דרווין וכמה מבני מינו: אבולוציה, גזע, סביבה ותרבות – יהודים קוראים את דרווין, ספנסר, באקל ורנאן, בני ברק תש"ע, עמ' 74-82.

11. ראו בדברי הזכרון שפורסמו סמוך לפטירתו (לעיל, הערה 3); שמחה עמנואל, שברי לוחות, ירושלים תשס"ז, עמ' 215, הערה 118.
12. כך על פי התיאור ב-Jewish Chronicle (לעיל, הערה 9).
13. כך לפי התיאור בסקירה שהופיעה ב-Jewish Chronicle (להלן, הערה 21). בעותק בספריה הלאומית בירושלים, החיבור השתמר כקונטרס נפרד. כעבור מספר שנים, פורסם החלק הבא של קדש נפתלי, על סדר זרעים ומסכתות שבת, עירובין ופסחים, בסוף ספר תשובותיו של הלוי, נחלת נפתלי, פרסבורג תרנ"א.
14. ראו Marjorie Lehman, *The En Yaaqov: Jacob ibn Abib's Search for Faith in the Talmudic Corpus* (Detroit: Wayne State University Press, 2012).
15. על פן אחד של התמודדות זו, ראו חנן גפני, פשוטה של משנה: עיונים בחקר ספרות חז"ל בעת החדשה, בני ברק תשע"א.
16. קדש נפתלי, דף א ע"א.

ספר

קדש נפתלי

על

עין יעקב מסכת ברכות

מפרש מאמרי הש"ס ומבאר אגדות דברי חכמים וחידותם על פי המדות שמנו חכמים שהלכה ואגדה נדרשת בהן.

מאת

נפתלי בן הרב הדיין מוהר"ר פנחס זאב הלוי שליט"א.

(בעהמ"ח ספר שני המשות על יו"ד הלכות כבוד אב ואם).

ווילנא

בדפוס האלמנה והאחים ראם

שנת תרמ"ו לפ"ק

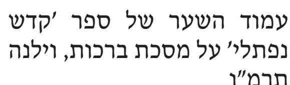
КЕДЕШЪ НАФТОЛИ

Разъясненіе нѣкоторыхъ легендарныхъ мѣстъ въ Талмудѣ, трактатѣ Берахотъ.

Соч. Н. Галеви изъ Лондона.

ВИЛЬНА. Типографія Вдовы и братьевъ Роммъ. Жмудскій переулокъ собст. домъ № 325/2631.

1886.



עמוד השער של ספר 'קדש נפתלי' על מסכת ברכות, וילנה תרמ"ו

אשר לאחד יקראו המדקדקים כ"ף ההשואה והדמיון... ויש כ"ף השיעור וקרוב'. בפירושים אחרים, עשה ר' נפתלי הלוי שימוש תכוף בספרי עזר לתלמוד, כגון ספר הערוך וספר יוחסין.

בתלמוד הבבלי, ברכות טז ע"ב, מופיעות תפילותיהם הפרטיות של מספר אמוראים שרגילים היו לשאת לאחר תפילת העמידה – רבי אלעזר, רבי יוחנן, רבי זירא, רבי חייא, רב, רבי, רב ספרא, רבי אלכסנדרי, רב המנונא, רבא ומר בריה דרבינא. כדרכם של פרשנים משכילים אחרים, נפתלי הלוי ביקש להסביר את התפילה המיוחסת לכל אמורא לאור תולדות חייו של אותו אמורא:[17]

> אמר המחבר: רואה אני כי נוסח יהי רצון אשר הוא בפי השונים הנזכרים פה בגמרא, הוא כמסגר בלי מפתח. לזאת אנסה אני בדרך השערה לתת הפתרון לכל יהי רצון אשר יצא מהגיון לב כל שונה ומורה, איש איש לפי תכונת חייו. ואתן לך אות כי השערתי מראש איננה רחוקה מן האמת, יען ראש המדברים פה מן נוסח יהי רצון אחר סיום צלותיה הוא ר' אלעזר.[18] והוא פתח במקרא

17. קדש נפתלי, דף ג ע"ב.
18. בתלמוד הירושלמי (ברכות ד, דף ז ע"ד) תפילה זו מיוחסת לר' יוחנן. ראו משה בר, חכמי המשנה והתלמוד: הגותם פועלם ומנהיגותם, רמת גן תשע"א, עמ' 432.

פרקים אחדים מתולדות ימי חיי, מתולדות פרי שכלי ומעשי ומתולדות בית אשר ברכני ה', להיותם
כהיום הזה פה לונדון. ____ תכונת נפשי ידעתי להיות בלתי מסור באומה אחרת, ומאת
נפשי בשאלתי זאת הא-ל נ"י כי ירשה לי לדבר ולהביע את הגיוני על אשר חושי בי בשפה גלויה
ובלי עשות .ואם שינוי וחלוף בספר ואחרי אם נפשי באומנה אתי לכתוב את תולדות עצמי בספר ג' לר
ובראשון. ____ כפי הנשאר בזכרוני שנכתב בספר זמן [illegible] לה' נ"י כי ביום י"א אלול-
שנת תקל"ט או ת"ר לפ"ק נולדתי אני ביום השבת, בעיר קליל (הנקרא) קאליש היושבת על
נהר ווארטה) בפולין גדול אבותי אבי ז"ל הלוי רב ובעיר ופולג, דרשן ומוהל נפלא וסופר ומוהל נודע

הפתיחה לאוטוביוגרפיה של ר' נפתלי הלוי, כתב יד וושינגטון, ספריית הקונגרס 209

'כן אברכך בחיי' (תהלים סג, ה) לרמוז על תהלוכות חייו, כן ברכתו ותפלתו מכוונת. תכונת חייו של ר' אלעזר, כאשר בארנו,[19] היתה השבתת הריב בין התלמידים אשר רבו עמו. והוא נחשד ג"כ למכרית אחרית ותקוה לארצו וימצא קורת רוח בממשלת קיסר (יוחסין).[20] לזאת תפלתו זכה: 'שתשכין בפורנו אהבה ואחוה ושלום וריעות ותרבה גבולנו בתלמידים ותצליח סופנו אחרית ותקוה כו' ותבא לפניך קורת נפשנו לטובה'.

באופן דומה ליקט הלוי סיפורים מתולדות חייהם של ר' יוחנן, ר' זירא, ר' חייא, רב ורבי יהודה הנשיא, והסביר את תפילתם כפועל יוצא של סיפורים אלה.

הלוי ביקש גם ללמוד מסקנות הלכתיות אקטואליות מתוך סיפורי התלמוד. על הסיפור בברכות כ ע"א על רב אדא בר אהבה שקרע בטעות את בגדיה של כותית, ולאחר מכן פיצה אותה בארבע מאות זוזים, הוא כתב: 'מפני חלול השם צריכים אנחנו לעבור על המדות בכל עת וזמן, וכן ראויה להורות בימינו אלה'.

חודשים מספר לאחר הדפסת הספר, הופיעה רשימת ביקורת אנונימית, קצרה ועוקצנית שהופיעה בעיתון הבריטי היהודי Jewish Chronicle. נאמר שם: 'He has the happy knack of stripping a Midrash of its poetry and insisting on its being nothing but literal common-place' (= יש לו את הכישרון המבורך לקלף מן

19. כוונתו לדבריו בפיסקה הקודמת, קדש נפתלי דף ג ע"א: 'ואני אשער שר' אלעזר אמר נגד משביתי השלום בבית המדרש נגדו בכל עת (יבמות צו ע"ב) שלא אמר בשם ר' יוחנן רבו'. ר' אלעזר זה, תלמידו של ר' יוחנן, הוא ר' אלעזר בן פדת.
20. נדמה שכוונתו לסיפור באיכה רבה פרשה ב אודות ר' אלעזר המודעי ובן כוזיבא, המובא בספר יוחסין, מאמר ראשון (מהד' צבי פיליפובסקי, לונדון תרי"ז, עמ' 33).

המדרש את השירה שבו ולטעון שאין בו אלא דברים של מה־בכך ספרותי).[21] המבקר הוסיף וטען שאין צורך בהגנתו של הלוי על המדרשים והאגדות, משום שספרות פולקלוריסטית זו כבר נתונה לטיפולו של 'המדע' (the Science), ועל כן, איש לא יהין לזלזל בה.

עיון ראשוני זה בפרשנותו של נפתלי הלוי לאגדות וסיפורי מסכת ברכות מדגים את עולמו הרוחני, בו משמשים יחד בקיאות במקרא, עיון בתלמוד ובמפרשיו, תודעה היסטורית, ודרישה למוסר אנושי. כל אלה אפיינו אותו כתלמיד חכם־משכיל של יהדות מזרח אירופה של המאה הי"ט. אולם, הוא כתב את דבריו בסביבה אחרת לגמרי, באנגליה הויקטוריאנית. הם נפלו שם על אזנים ערלות, אך נדמה שהם אפשרו לו ליצור באמצעים ספרותיים בית רוחני וירטואלי.

דמותו העלומה של נפתלי הלוי איננה נכנסת בקלות לקטגוריות של מזרח ומערב, של רבנות לעומת חילוניות, של מסורת מול מודרנה, של מצוינות לעומת בינוניות. חוסר התאמה זה עיצב את חייו, כפי שהוא עיצב את מקומו הנפקד בתולדות הספרות הרבנית.

21. ראו *The Jewish Chronicle*, May 21, 1886, p. 12.

על שמות מושאלים של הצדדים בספרות השו"ת

יוסף ריבלין

לרבקה דגן המרכזת האגדית
ביום קבלת תואר גמלאית

קבלי מקרב לב ברכות מאליפות
על עשייה ברוכה וענפה בשנים ארוכות
קשה לפרט – קצר המצע מלהשתרע
הסיוע והעזרה לכל תלמיד מרצה ורע
בקצירת האומר ובמעט גימטריות
נציג מספר תכונות ייחודיות
שנים של מסירות איתנה
בבחינת "החזק מגן וצינה"

כשרון מיוחד לזיהוי תלמידים
ככתוב "כי יראה חכמים"
ובהתדפק זר מוזר ויש להתריע
אזי "כמעט אויביהם אכניע"
ממש בעשר אצבעות פועלה
משל היו "גבורים סביב לה"
נאחל לך בריאות טובה והצלחה
ישמחו עמך כל בני המשפחה

רקע[1]

השמות של המתדיינים, כפי שהם מופיעים בספרות השאלות והתשובות אינם השמות המקוריים. השמות מוצפנים, ובמקומם נשתלו שמות פשוטים כמו ראובן, שמעון וכיו"ב. השאלה היא, האם יש משמעות לבחירת השמות החלופיים? למשל, האם יש משמעות לכך שבתיאור מסויים של אירוע, משתמשים בשמות כמו חנה ופנינה במקום השימוש השכיח בלאה ורחל? מדוע למשל ירצה המשיב להשתמש בשם חצרון? מתי משתמשים בשמותיהן של בנות צלפחד במקום בשמות האמהות? האם בכל תיאור של אירוע יהיה "יעקב" אביו של "ראובן", ומי תהיה אשתו של "ראובן"?

מי מחליף שמות?

שאלה מקדימה היא האם השמות המקוריים הוחלפו כבר בשלב הגשת השאלה על ידי השואלים, או שמא המשיבים הם שהחליפו את השמות. יש ראיות מספר לכך

1. הרצאה בנושא זה נישאה בכנס השמות שהתקיים באוניברסיטת בר־אילן בשנת תשע"ה. אני מודה למארגן הכנס, הפרופ' אהרן דמסקי.

שהחלפת השמות נעשתה על ידי השואל. כך למשל, בהקדמה לשו"ת מהר"ם מינץ נכתב: "והנני אסדר סימנים מן התשובות אל אשר נשאלתי זה ימים רבים, יש מהן שנשלחו לפני בלשון ראובן ושמעון".

הסיבה העקרונית להחלפת השם היא, כפי הנראה הרצון להעניק לתשובה אופי של חוות דעת הלכתית תיאורטית, ולא תוקף של פסק דין מחייב. בדרך כלל השאלה נשלחה על ידי אחד הצדדים המעורבים בפרשה, ומטבע הדברים הניסוח נטה לכיוון מסוים. אפשר שהוא עלול היה להשפיע על פסק המשיב. המשיב אף הוא מבקש להסתייג ממתן פסק דין כאשר צד אחד אינו מיוצג כלל. לכן, גם מבחינתו החלפת השמות ממזערת את הבעיה. הצפנת השמות תוכל כמובן גם למנוע משוא פנים כאשר מדובר באישיות מוכרת או באחד מקרוביו של המשיב. כאשר מדובר בשאלות בענייני כלכלה, מסחר ומיסים היה חשש שמא פרטים מזהים יעוררו את הרשויות לדרוש מיסים גבוהים וכיו"ב. מסיבה זאת נהגו להצפין גם את שמות המקומות, וכפי שיפורט בתשובות דלהלן:

> תשובה כל מה שהתנו בני העיר בענין ממון תנאם קיים וכו' וא"כ אם בני חברון התנו ביניהם שכל מי שיעתיק דירתו מהם ללכת לדור בלוד יפרע עמהם מס המלך, וכו'.[2]

> שאלה: שר אחד יש לו שתי עיירות: טבריא וציפורי, ובכל אחת מהן יושבין צבור בני ברית, וכל אחד נותנין מס קצוב לשר בכל שנה בכללות בפני עצמו, וגם כי יעלה על לב השר לתבוע מס שאינו קצוב אין דרכו לתבוע משתי עיירות האלו בצירוף אלא מכל אחת בפני עצמה.[3]

לדעת רוב החוקרים, שינויי השמות נעשו בדרך כלל על ידי המשיבים. השמטת השמות המקוריים על ידי המשיבים נבעה משתי סיבות עיקריות: 1. חשש לפגיעה בכבוד הצדדים. 2. ההדגשה שהדיון ההלכתי הוא העיקר. לעתים, החזיק המשיב את החבל בשתי קצותיו: מצד אחד, ביקש להשאיר על מכונם את השמות המקוריים, כדי למנוע בלבול אצל השואל. מצד שני, היה עליו לשנותם כדי להדגיש שמדובר בחוות דעת עיונית ולא בפסק דין מחייב. התוצאה היתה שבחלק מהמקרים אנו נחשפים לשני מקבצי השמות, וכפי שניתן לראות בדוגמאות הבאות:

> וז"ל ומלבד זה טוען ראובן דהיינו עובדיא כי החוב שבשטר... ולא אבה שמעון היינו רבי שמואל.[4]

2. שו"ת תשב"ץ, חלק ג, סימן כד.
3. שו"ת תרומת הדשן, סימן שמא.
4. שו"ת רשד"ם, חלק אבן העזר, סימן קפ.

ובנ"ד לא צריכנא להכי דהא איכא עדים ובהא סלקינן ונחתינן שר' חיי' למסור המעות ביד יורשי שמעון היינו ר' יצחק צרפתי.[5]

מאגר השמות הנפוצים

ברוב התשובות, משתמשים המשיבים בשמות בני יעקב כדי לתאר את הנפשות הפועלות באירוע; ראובן ושמעון, הם הדמויות המרכזיות. אם נזקקים גם לאביו של ראובן בתשובה, הוא יישא את השם יעקב, ואשתו של אותו יעקב תקרא לאה. ממש "גזירת הכתוב". וכפי שניתן לראות בדוגמאות הבאות המובאות בספרות הגאונים:

מה יאמר אדוננו אודות יעקב שמת והניח אלמנה ושני בנים ראובן ושמעון".[6]

יעקב כתב נכסיו לראובן בנו.[7]

כאשר האירוע הנדון בתשובה מצריך דמויות נוספות, הרי הן נלקחות מבניו הנוספים של יעקב:

וששאלתם: ראובן הוי ידע ליה בסהדותא לשמעון ואתא לקמיה לוי ויהודא ואמר להון שמעון אית לי סהדותא גבאי בממונא דבין דיליה לישׂשכר ונטרו ליה לוי ויהודה ההוא סהדותא לתלת ירחי.[8]

לתופעה זאת, יש דוגמאות למכביר גם בספרות הראשונים:

ראובן שנתן מעות לשמעון להתעסק, וכו' והלך שמעון ומכר שדהו ללוי, ולוי ליהודה, ויהודה לגד, ובא ראובן לגבות שעבודו מגד בלא שבועה.[9]

ילמדנו רבינו: יעקב ולאה אשתו נתחייבו ממון בשטר לראובן; ולבן, אבי לאה זו, הוא זקן ועשיר.[10]

יש אירועים שזקוקים לשמות נוספים והם נלקחים מהדור הבא: נכדיו של יעקב אבינו. למשל, בענייני ירושה, כאשר מבקשים להדגים את מעבר הירושה בין בנים, נכדים ונינים נזקקים המשיבים לשמות רבים:

על חנוך ועל שמעון נפל הבית, ובעלי חוב של חנוך תובעין חצרון אחיו של חנוך. וחצרון אומר: חנוך מת ראשון ואני יורש ראובן אבי או חנוך מת ראשון

5. שם, חלק חושן משפט, סימן קמב.
6. שו"ת הגאונים, מהדורת הרכבי, סימן תקלח.
7. תשובות הגאונים, שערי צדק, חלק ד, שער ג, סימן י.
8. תשובות גאוני מזרח ומערב, סימן פח.
9. שו"ת הרא"ש, כלל עא, סימן ו.
10. שם, כלל עד, סימן ד. במקרא, לבן, הוא המחותן של יעקב.

ואני יורש שמעון אחי אבי... ובעלי חוב תובעין את אליאב בנו של חנוך... והן תובעין את פלוא וכרמי אחיו בחובו של חנוך מירושתו של חצרון ויורשיו ומורישיו וכו׳.[11]

לעתים, חיפשו שם מתאים לבנו של ראובן ומצאו את חצרון בנו המקראי: ״אֵלֶּה רָאשֵׁי בֵית־אֲבֹתָם בְּנֵי רְאוּבֵן בְּכֹר יִשְׂרָאֵל חֲנוֹךְ וּפַלּוּא חֶצְרֹן וְכַרְמִי אֵלֶּה מִשְׁפְּחֹת רְאוּבֵן״.[12] כך גם מצינו בשו״ת הרמב״ם.[13] עם זאת, לעתים מופיע בתשובה חצרון מבלי לייחסו לראובן. בקובץ התשובות של גאוני מזרח ומערב, יש תשובות רבות שמציינות את השם ״חצרון״.[14] ריבוי כזה תומך בהשערה ששינויי השמות לא נעשו על ידי השואל אלא על ידי המשיב או העורך.

גם יכין נכנס לתמונה מאותה סיבה של כניסת חצרון. יכין הוא מבני שמעון: ״וּבְנֵי שִׁמְעוֹן יְמוּאֵל וְיָמִין וְאֹהַד וְיָכִין וְצֹחַר וְשָׁאוּל בֶּן־הַכְּנַעֲנִית אֵלֶּה מִשְׁפְּחֹת שִׁמְעוֹן״.[15] כאשר מחפשים שם לבנו של שמעון משלבים את יכין:

ראובן לוה משמעון אלף זוז... וזה השעבוד יוצא בשם יכין בן שמעון.[16]

גם שמות הנשים לקוחים בדרך כלל ממשפחת יעקב:

ראובן היתה לו קרקע וכשמת באה [הקרקע] לדינה אחותו כי לא היה לו יורש זולתה. ואחר כך מתה דינה אחר שנתנה מקצת אלה הקרקעות לנדונית בתה רחל. והשאר מהן ירש שמעון בן דינה.[17]

דרחל אימיה דיוסף הוה אית לה בתי דאמרת יהב לי יעקב בעלי.[18]

כאשר באירוע המתואר בתשובה מופיעות מספר משפחות, נלקחים השמות המקראיים מקבוצות רחוקות יותר:

ששאלת, על כלב בעל רחל, ויהושע בעל דינה בת לאה אחות רחל, אם הם כשרים להעיד בעדות יחד.[19]

מעניין מאד מקבץ השמות וגיוונם בתשובה הבאה:

שאלת: ראובן היתה לו אשה, ושמה לאה. והיו להם בן, ושמו חנוך, וד׳ בנות,

11. דברי הראב״ד, בתוך: שיטה מקובצת, בבא בתרא קנט ע״ב.
12. שמות ו, יד.
13. סימנים ה; ח.
14. סימנים: קעו; קעח; קצג; רא; רב ועוד.
15. שמות ו, טו.
16. שו״ת הר״ן, סימן כט.
17. תשובות הגאונים, מהדורת הרכבי, סימן תפה.
18. תשובות הגאונים שערי צדק, חלק ד, שער ג, סימן טז.
19. שו״ת הרא״ש, כלל נז, סימן ג.

ושמותן: מחלה, ונועה, חגלה מלכה. ולשנים, מת ראובן, ונשאה בתו מחלה לנמואל בן שמעון. אחרי כן, בקש לוי לישא לאה. ובשעת השדוכין, עשו תנאי ביניהם: שאם תמות לאה בחיי לוי, שיפרע לוי לחנוך בן ראובן, ולאחיותיו בנות ראובן, ל' זהובים, ושיתן להם כל מלבושיה. וכתבו שטר תנאיהם. והיה אחד משני עדי השטר, יהודה, אחיו של שמעון, דודו של נמואל, ועל זה עמדו וקדשו וכו'.[20]

שמות מושאלים בזיקה לאירוע

הבחירה בשם נפתלי כשליח אינה מפתיעה, שכן נפתלי הוא "אילה שלוחה".[21] השימוש בשם המושאל "עכסה" הוא בעקבות המשתמע מדברי הבבלי תמורה טז ע"א, שכל מי שרואה את עכסה נותן גט לאשתו:

מעשה בגוני בן נפתלי שהיה פורש מעבר לים, וכדי שלא תתעגן אשתו לבקשת אביו הניח גט לאשתו ועשה [את] נפתלי אביו שליח להולכה לתת לה גט, ואמר לו בדברי השליחות הא לך וזכה בגט זה לאשתי עכסה בת כלב.[22]

גם כשמשתמשים בשמות רגילים מייחדים לשליח את השם נפתלי:

ר'[אובן] וש'[מעון] שותפים היו... והנה ש' בחיי ר' שותפו נתן סכום מעות לנפתלי ליקח סחורה פ' ולילך למכור הסחור' ההיא למקום פ'.[23]

מי שנחשד בגניבה יקבל את השם עכן:

וששאלת עכן גנב כסף משמעון ונודע לו והיה לעכן פקדון ביד פלוא והלך שמעון עם חבורתו לבית פלוא שלא ברשות ולקח הפקדון והיה לו לשמעון מלוה על פלוא ועכב לו פלוא המלוה עד שישיב לו שמעון.[24]

סיכום

המחקר בנושא זה טרם הסתיים, אבל כבר אפשר להצביע, אם כי בזהירות רבה, על כמה נתונים מעניינים: א. ספרות השו"ת בתקופת הראשונים עשירה יותר בשמות

20. שו"ת הרשב"א, חלק ב, סימן רלז.
21. בראשית מט, כא.
22. שו"ת הר"ן, סימן מג. ייתכן מאד שבמקרה שלפנינו השואל החליף את שם אשתו ואביה ולא בכדי בחר בשם זה.
23. שו"ת רשד"ם, חלק חושן משפט, סימן קנה.
24. שו"ת מהר"ם מרוטנבורג [ד' פראג], סימן תתלד.

מושאלים מאשר זו של תקופת הגאונים. ב. חכמי אשכנז נצמדו בדרך כלל לשמות סטנדרטיים, בעוד שחכמי ספרד שיישמו פייטנות וחרזנות גם בנוסח התשובה, גיוונו מאד את הבחירה בשמות תוך הענקת משמעויות שונות לצדדים לפי ההקשר המתאים.[25]

25. מאמר מקיף בנושא זה, בכתובים.

מדוע דווקא לערי מקלט היה שילוט "על פרשת דרכים"?

בעז שפיגל

פתח דבר: "על פרשת דרכים"

רבות שוחחתי עם רבקה דגן, החל משנת תש"ן ואילך, הן בעניינים תורניים ואקדמיים והן במילי דעלמא. אחת השיחות הראשונות, בתחילת דרכי כתלמיד המחלקה לתלמוד, נסבה על בחירתי דווקא במסלול זה על פני תחומי לימוד אחרים באוניברסיטה. כבוגר ישיבת "כרם ביבנה" באותה העת, העליתי בפניה את הטיעון, שמאחר שרצוני "להישאר בלימוד" ככל שיותר, נראה כי המקום הטוב ביותר לכך הוא המחלקה לתלמוד. ובמליצה תלמודית: אם לאחר צאתי מן הישיבה, אני נחשב כ"תלמיד שגלה", כי אז, במחלקה לתלמוד אוכל לזכות באופן הקרוב ביותר להמשך דברי הברייתא (מכות י ע"א) "מגלין רבו עימו", והיא תהיה עבורי מעין "עיר מקלט" של תורה. משום כך, לכבוד ספר זה, בחרתי לכתוב על עניין הנוגע לערי מקלט ולאשר היה "על פרשת דרכים", כי כזה היה מצבי אז בימים הראשונים שלי במחלקה לתלמוד, ובעיקר, כדי שיהיה בכך עד וזכר לתחילת הקשר המיוחד והממושך שהיה לי עם רבקה דגן.

א. שאלת האחרונים: מדוע לא עשו שלטים גם לעולים למשכן ולמקדש?

עניין ערי מקלט נזכר בתורה בכמה מקומות, ואחת ההנחיות בעניינן נאמרה בדברים יט, ג: "תָּכִין לְךָ הַדֶּרֶךְ".[1] על הנחיה זו נאמר בברייתא בבבלי (מכות י ע"א-ע"ב):

1. על פסוק זה נאמר במשנת מכות, פ"ב מ"ה: "ומכוונות להן דרכים מזו לזו, שנאמר 'תכין לך הדרך ושלשת וגו'". ובספרי שופטים, פיסקא קפ (מהד' פינקלשטיין, עמ' 223) נאמר: "תכין לך הדרך – תכין לך סטרטיאות שיהו מפורשות לתוכה". על פי דברים אלו, כפי הנראה, כתב הרמב"ם, הל' רוצח ושמירת נפש, פ"ח ה"ה: "וחייבין בית דין לכוין הדרכים לערי מקלט ולתקן אותם ולהרחיבן, ומסירין מהן כל מכשול וכל תקלה, ואין מניחין בדרך לא תל ולא גיא ולא נהר, אלא עושין עליו גשר כדי שלא לעכב את הבורח לשם, שנ' תכין לך הדרך". ובהמשך אותה הלכה ובסופה כתב: "ומקלט מקלט היה כתוב על פרשת דרכים כדי שיכירו הרצחנים ויפנו לשם". וזאת כתב עפ"י המובא בברייתא בבבלי ובירושלמי שיצוטטו להלן בפנים. (ראה: כסף משנה שם; ר"י עטלינגר, ערוך לנר, מכות ט ע"ב, ד"ה דרכים מזו

ומכוונות להם דרכים וכו'.[2] תניא, ר' אליעזר בן יעקב אומר: מקלט היה כתוב על פרשת דרכים,[3] כדי שיכיר הרוצח ויפנה לשם. אמר רב כהנא: מאי קרא? תכין לך הדרך, עשה [לך] הכנה לדרך. רב חמא בר חנינא פתח לה פתחא להאי פרשתא מהכא: 'טוב וישר ה' על כן יורה חטאים בדרך' (תהלים כה, ח) – אם לחטאים יורה, ק"ו לצדיקים.

ובסגנון דומה מובא גם בירושלמי מכות, פ"ב ה"ו:[4]

תני ר' ליעזר בן יעקב אומר: מקלט מקלט[5] כתיב בפרשת דרכים, כדי שיהא

לזו). אולם, יש שהעלה את האפשרות שדברי הספרי משמעם כדברי הברייתא שבתלמוד (להלן בפנים) – "ועוד י"ל סרטיאות היינו עמודים שעומדים בראש כל סרטיא לידע להיכן הדרך הולכת. וציוה שיעמדו עמודים ויהא מפורש עליהם בראש כל פרשת דרכים הדרך לערי המקלט, וכדתניא שם ד' י' ראבי"א מקלט הי' כתוב על פ"ד כדי שיכיר הרוצח ויפנה לשם, מאי קרא תכין לך הדרך". ראה: רנצ"י ברלין (הנצי"ב מוולוז'ין), ספרי עם פירוש עמק הנצי"ב, ח"ג, ירושלים תשל"ז, עמ' רב, בפירושו השני. (וכפי הנראה לשון "מפורשות" שבספרי הוא שהביאו להציע הבנה כזאת).

2. יש שכתב שנראה כי התלמוד (שמצוטט לפנינו בפנים) מפרש את המשנה באמצעות הברייתא, ולפי זה קביעת המשנה (שצוטטה לעיל הערה 1) "ומכוונות להן דרכים מזו לזו" משמעה שהיה כתוב מקלט על פרשת דרכים. ראה: ר"י חיות, שיח יצחק על מסכת מכות, פאדגורזע תר"ס, דף כח ע"א-ע"ב, מכות שם. ואולם הוסיף, כי מדברי הרמב"ם (שצוטט לעיל הערה 1) לא משמע כן, אלא נראה כי הוראת המשנה ודברי הברייתא הן שתי הלכות שונות בעניין ערי מקלט, הנלמדות מאותו פסוק "תכין לך הדרך". וראה גם: ר"י עטלינגר, ערוך לנר, מכות שם, ד"ה עשה לך הכנה לדרך, שעמד על אופן לימוד ההלכות הללו מפסוק זה.

3. כך פירש רש"י, מכות שם: "מקלט היה כתוב על פרשת דרכים – בכל מקום שהיו שני דרכים מפוצלים, אחד פונה לעיר מקלט, היה עץ תקוע באותו דרך וכתוב בו מקלט".

4. וראה: תוספתא מכות, פ"ג ה"ה, שם מובאת רק הברייתא ששנה רבי אליעזר בן יעקב. וראה גם: תנחומא מסעי, יא; במדבר רבה, כג, יג, ששם הובאו הדברים הללו בסגנון אחר וביתר הרחבה.

5. נוסח זה "מקלט מקלט" מופיע גם בתוספתא מכות, פ"ג ה"ה, וגם בחלק מכתבי היד ועדי הנוסח לבבלי מכות י רע"ב (ובו גם בחר הרמב"ם, לעיל הערה 1). אכן, נראה כי אין הבדל של ממש בין הנוסח "מקלט" לבין הנוסח "מקלט מקלט", אלא שהנוסח הכפול "מקלט מקלט" מדגיש יותר שבכל פרשת דרכים היה שלט שרשום עליו "מקלט". סגנון שכזה כבר מצאנוהו בתורה. כך למשל, בעניין התיבה נאמר (בראשית ז, ט): "שנים שנים באו אל נח אל התבה", והכוונה שכל הבאים אל התיבה באו "שנים", בזוגות. או למשל, בעניין פדיון הבכורות העודפים על הלויים נאמר (במדבר ג, מז): "ולקחת חמשת חמשת שקלים לגלגלת", והכוונה שלכל גולגולת יילקחו חמשה שקלים. אכן, יש שדקדק בלשון "מקלט מקלט" ופירש שכוונת הנוסח הזה היא שעל אותו עץ השקוע בארץ (כפי שפירש רש"י, לעיל הערה 3) היו כותבים פעמיים את המילה "מקלט" לזרז העניין. כמו כן, היו עושים כמה עצים שקועים בארץ בכל פרשת דרכים, מרוחקים מעט זה מזה, ועל כל אחד היו כותבים "מקלט", כדי לסייע לרוצח שלא יטעה בדרך, "וזהו מקלט מקלט ר"ל אחד אחרי חבירו כתובים כך". ראה: רח"ב סעדון, מגיד חדשות, ח"ד, ירושלים תשס"ג, מכות שם, עמ' שפא, אות א.

הרוצח רואה את הכתוב והולך. אמר ר' אבון: כמין יד היתה מראה להן את הדרך. אמר רבי פינחס (תהילים כה, ח): 'טוב וישר' – למה הוא טוב שהוא ישר, ולמה הוא ישר שהוא טוב, 'על כן יורה חטאים בדרך' – שמורה דרך תשובה.[6]

הנה כי כן, דברי רבי אליעזר בן יעקב בברייתא מלמדים, כי הפסוק שבתורה "תכין לך הדרך" הוראתו שיש לסייע בידי הרוצח ולכוונו אל הדרך המובילה אל עיר המקלט. ולשם כך היה שילוט בצמתים, כדי שלא יטעה הרוצח, אלא ידע להיכן לפנות בדרכו ובמנוסתו לעיר המקלט. זאת ועוד, אם לפי הברייתא היה שלט שכתוב עליו "מקלט", הרי שרבי אבון (הנזכר בירושלמי) מוסיף שגם היתה "כמין יד" שמצביעה על הדרך אל עיר המקלט. אולם, נחלקו המפרשים האם יד זו הייתה אמצעי מכוון נוסף ונפרד מן השלט, או שעל היד עצמה היה כתוב "מקלט" והיא השלט.[7]

אכן, על דין זה האמור בערי מקלט, תמהו אחרונים: אם מצווים אנו לסמן הדרכים ולכוונם עבור הרוצח הנס מפני גואל הדם, או אז, לבטח ראוי לעשות כן עבור כלל ישראל העולים שלוש פעמים בשנה לרגל, או העולים גם בתוך השנה כאשר בידיהם קרבנות חובה או נדבה לה', ומדוע לא מצאנו בתורה ציווי "תכין לך הדרך" על הדרכים המובילות למשכן ולבית המקדש, כדי שלא יתעו בדרכם ההולכים לבית ה'?! ובבבלי אף הודגש "אם לחטאים יורה, קל וחומר לצדיקים". ואם כן, היה מקום לצפות שעבור ההולכים לשם מצוה ולמקום אשר יבחר ה', בוודאי ובוודאי יעשו שילוט בדרכים ואמצעי הכוונה בצמתים, להורותם "אֵי זֶה הַדֶּרֶךְ יִשְׁכָּן אוֹר"!

6. יושם אל לב, כי לעומת הניסוח בבבלי "אם לחטאים יורה" שמשמעו שהקב"ה ברחמיו מסייע גם לחוטאים (בצוותו לסמן ולהורות להם את הדרך לעיר המקלט), הרי שבירושלמי הניסוח הוא "שמורה דרך תשובה", ולכאורה, יש לשאול, מה עניין תשובה לכאן, והרי שילוט זה רק מסייע לרוצח להגיע לעיר המקלט, ולא מעבר לכך?! ודומה, כי בלשון הירושלמי שלפנינו יש סמך ותמך לדברי בעלי המוסר, שהגלות לעיר מקלט ענינה לא רק הגנה על הרוצח או עונש וכפרה על חטאו, אלא ענינה גם לחזקו בעסק בתורה ובהתדבקות בתלמידי חכמים, כדי שיכיר ברוממות מעלת האדם וצלם אלוקים אשר בו, ומשום כך ערי המקלט היו דווקא ערי הכוהנים והלויים עובדי ה' ומשרתיו. ראה למשל: רי"א שר, לקט שיחות מוסר, בני ברק תש"נ, 'כפרת הגלות לרוצח', עמ' שנח-שס. לפי גישה זו, מובן כי השילוט וההכוונה לערי מקלט הם בעצם הכוונה לתיקון הרוצח ולתשובתו, ומדוקדק אפוא לשון הירושלמי "שמורה דרך תשובה".

7. ראה: פני משה, קרבן העדה ורידב"ז, ירושלמי מכות שם. ובמדרש תהלים, מזמור כה, י, נאמר בנוסח נרחב יותר: "ר' אבין אמר: על כל מיל ומיל היה בורגן, ועל כל בורגן צלם, והיתה ידו עקומה להיכן עיר המקלט, הוי על כן יורה חטאים בדרך". אכן, כפי הנראה, כשם שנחלקו בהבנת הירושלמי כך גם יחלקו בהבנת המדרש, האם היה כתוב על היד הזאת מקלט אם לאו.

ב. יישוב א': במכוון לא היה שילוט – כדי לעורר לב השומעים לעלות גם הם

רבים יישבו כי בכוונה תחילה לא ציווה ה' להציב שלטים בדרכים העולות למשכן ולבית המקדש, וזאת כדי שההולכים ייאלצו לשאול ולחקור מהי הדרך, ומתוך כך ישמעו עוד אנשים וידעו על עלייתם למשכן או למקדש, ואפשר שייזכרו שגם עליהם לעלות לרגל או שגם הם חייבים להביא קרבן מסוים לה', וכך יצטרפו גם הם לשואלים ויעלו יחדיו. ובאופן זה, ממקום למקום, בהדרגה, מתוך הדיבור וההתעניינות בעניין העלייה למשכן או למקדש, יעשו ויתרבו חבורות חבורות העולות לבית ה', ותתחזק עבודת ה' ותתגבר אצל יותר ויותר מישראל. בדרך זו נקט ר' יצחק מוולוז'ין (מאה י"ט), והדגיש כי הוא שאמרה התורה (דברים יב, ה-ו): "לְשִׁכְנוֹ תִדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָּׁמָּה; וַהֲבֵאתֶם שָׁמָּה עֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם...", והסביר:[8]

> ר"ל ע"י הדרישה על המקום המקודש, על ידי זה יביאו כולם את קרבנותיהם, כענין אשר מצינו באלקנה,[9] אשר בכל שנה היה עולה לרגל בדרך אחר בכדי שעי"כ יראו ויעשו כמוהו.

ביישוב זה נקטו, כאמור, רבים מן האחרונים,[10] ויש מהם שהוסיפו לבאר, כי בשונה מן הדרכים למשכן ולמקדש, הרי שלערי מקלט היה שילוט, ונדרש הדבר והוצרך מכמה טעמים:

> (א) היו שאמרו, כי אם לא היה שילוט לערי מקלט, כי אז, היה נאלץ הרוצח לשאול מהי הדרך לעיר המקלט, והתורה חסה עליו שלא יכלה זמן יקר

8. ראה: ר' יצחק ב"ר ניסן רייטבורד מווילנא, בית יצחק, ירושלים תר"ע, פרשת ראה, דף סא ע"ד-סב ע"ב, משם ר"י מוולוז'ין (ועע"ש מה שהסביר בפסוקי פרשת ראה). ובסגנון דומה משמו, ראה: ר"ש קושלביץ, נתיבות שמואל, ניו־יורק תש"ך, דרוש קי"ט, פרשת ראה, עמ' רסה.
9. ראה: סדר אליהו רבה, מהד' רמא"ש, פ"ט, עמ' 47-48 ("ובדרך שהיה עולה שנה זו לשנה אחרת אינו עולה אלא בדרך אחרת", ועע"ש). ומשם בילקוט שמעוני שמואל א, רמז עז. וראה גם: רש"י, שמואל א א, ג; קהלת ה, יט, ד"ה בשמחת לבו.
10. יישוב זה מיוחס גם לחפץ חיים, ראה: ר"ד אליאך, פנינים משלחן גבוה, דברים, ירושלים תשנ"ו, פרשת שופטים, עמ' קנג (ועע"ש אשר הסביר הח"ח בהקשר זה, על ההבדל בין מגבית לישיבה הכרוכה לעיתים רבות בטרחה וביגיעה רבה לבין מגבית למוסדות אחרים המתבצעת בנקל ובמהרה). ובסגנונות דומים מופיע יישוב זה בכמה וכמה מספרי אחרוני זמננו (ובחלקם מובא ששמעו כן משם אחרונים אחרים), וכולם מאוחרים לר"י מוולוז'ן. ראה למשל: רצ"ה פרבר, כרם הצבי, ח"ה, במדבר, לונדון תש"ן, מסעי, עמ' רסז; רש"י מילר, שי לתורה, ח"ג, ירושלים תשנ"ה, מסעי, עמ' רלב-רלג, משם הגרי"ז; רא"ס פיירשטיין, ילקוט דברי אסף, ירושלים תשס"א, עמ' קנט, אות יד, משם הרב מופוניבז'; רח"א וינברג, סח אהרן, ברוקלין תשע"ג, עמ' קעז-קעח.

בבירורים שכאלו, אלא יברח מהר ככל שניתן אל עיר המקלט, ולא ישיגו גואל הדם.[11]

(ב) כמו כן, חסה עליו התורה שלא יתוודע בזיונו וקלונו שהרג בשגגה, ולא רצתה התורה לגרום לו צער מעבר לסבל שכבר חש וחווה מעצם העובדה שהרג אדם מישראל.[12]

(ג) והיו שהוסיפו, כי בשילוט לערי המקלט לא רק על הרוצח חסה התורה אלא גם על ישראל עצמם. שכן, אם הרוצח היה נאלץ לשאול מהי הדרך לעיר המקלט, מתוך כך היה מתגלה עניין הרציחה והיו מדברים על כך, והתורה לא רצתה שידברו בענייני עבירות בכלל וברציחה בפרט – שלא "להרעיל" את האווירה, שלא "לצנן" את חומרת האיסור, וכדי שלא לפגום בקדושת ישראל ובטהרתם.[13] כך למשל, הטעים זאת בדורנו ר' משה אהרן שטרן (המשגיח דישיבת קעמניץ, תרפ"ה-תשנ"ח), בהתייחסו לחשיבות הרושם המוטבע בילד ועד כמה יש וראוי להיזהר בו:[14]

> על הדרך לבוא לערי מקלט היה "שילוט" היכן הדרך, ואילו על הדרך לבוא לבית המקדש לא היה "שילוט", הסביר שיש כאן כוונה עמוקה, יהודי בא לבית המקדש ולא יודע הדרך, נכנס לבית יהודי ושואל אותו היכן הדרך... בינתיים שואל הילד מה רצה איש זה, מספר לו אבא שהולך לבית המקדש להביא קרבן... זה מחדיר בילד קדושה וטהרה, אבל ברוצח אם ידפוק על הדלת וישאל היכן העיר מקלט, מה יספר אח"כ האבא לילד, זה "רוצח" וצריך לילך לעיר מקלט, זה לא חינוך לילד... הוא לא

11. הבנה זו בטעם השילוט לערי המקלט היא ההבנה הפשוטה והרווחת בספרות הרבנית. ראה למשל מן הראשונים: ר"מ המאירי, בית הבחירה, מכות ט ע"ב, שהתייחס גם לתיקון הדרכים והסרת המכשולים וגם לעניין השילוט ונימק בכללות: "שלא לעכב את הבורחים". ומן האחרונים ראה למשל: ר"י ניסנבוים, קניני קדם, ירושלים תשל"ח, עמ' 186. אכן, יש שכתבו זאת בהקשר השאלה הנידונה כאן, מדוע דווקא לערי מקלט היה שילוט. ראה למשל: רמ"ש הכהן ויינרייך, הגיונות תורה, בני ברק תשע"ג, פרשת מסעי עמ' רו.

12. ראה: רח"א זייצ'יק, מעייני החיים, ח"א, ירושלים תשמ"ד, פרשת מטות, 'הכל במדה ובמשקל', עמ' רצו, אות ד. ויש שכתב שגם את הפחד מגואל הדם, שיש לרוצח במעשה הבריחה עצמו, גם את זאת רצתה התורה לצמצם אצלו ולהקטין ע"י השילוט. ראה: ר"ז ברכות, זה מצאתי, הערות וחידושים בגמרא, ירושלים תשל"ב, מסכת מכות שם, עמ' עג.

13. ראה: פנינים משלחן גבוה (בשם החפץ חיים), לעיל הערה 10; סח אהרן, לעיל שם; הגיונות תורה, לעיל הערה 11. וראה גם: ר"י ארלנגר, לשוח בשדה, ירושלים תשע"ד, עמ' קכב, שכתב כי בפרסום חטא הרוצח יש גם מיעוט כבוד שמים וחילול ה'. וראה גם: רא"י בריסק, ביכורי אביב, ח"א, ניו־יורק תשע"ב, עמ' שס-שסא, שהדגיש כי השילוט בדרכים נועד גם לצמצם קשר עין עם הרוצחים הבאים לערי המקלט, ולמנוע הסתגלות לתופעת הרציחה בשגגה, ובפרט אצל הגרים קרוב לערי המקלט.

14. ראה: רי"מ שטרן (בנו), המשגיח דקמניץ, ירושלים תשנ"ח, עמ' 244. הגרשיים ושלוש הנקודות במקור.

> צריך לדעת מזה כלל וכלל... לכן עשו "שלטים" שהרוצח לא יצטרך לשאול וליכנס לבתים של היהודים... שימצא הדרך לבד.

הנה כי כן, לפי דבריו אלו, לא רק דאגה לרוצח ולרווחתו יש במצות "תכין לך הדרך", וכמבואר בבבלי (וכעין זה בירושלמי): "כדי שיכיר הרוצח ויפנה לשם", אלא גם טובת כלל ישראל, ואף טובת ילדי ישראל יש במצווה זו – כדי שלא יכירו ברוצח "ולא יפנו לשם"!

ג. הסבר נוסף למסופר על יוסף מוקיר שבי – לשאלה מדוע קנה את הדג?

מתוך דברי האחרונים הנזכרים לעיל, שטובתם של ישראל ואף של ילדיהם הקטנים יש במצות השילוט אל ערי מקלט, עולה בידינו יישוב נוסף לתמיהה שמתעוררת על המעשה ביוסף מוקיר שבי. כך מסופר בבבלי שבת, קיט ע"א:

> יוסף מוקיר שבי,[15] הוה ההוא נכרי בשבבותיה, דהוה נפישי נכסיה טובא. אמרי ליה כלדאי: כולהו נכסי, יוסף מוקר שבי אכיל להו. אזל זבנינהו לכולהו ניכסי, זבן בהו מרגניתא, אותבה בסייניה. בהדי דקא עבר מברא אפרחיה זיקא, שדייה במיא, בלעיה כוורא. אסקוה אייתוה אפניא דמעלי שבתא. אמרי: מאן זבין כי השתא? אמרי להו: זילו אמטיוהו לגבי יוסף מוקר שבי, דרגיל דזבין. אמטיוה ניהליה, זבניה. קרעיה, אשכח ביה מרגניתא זבניה בתליסר עיליתא דדינרי דדהבא. פגע ביה ההוא סבא, אמר: מאן דיזיף שבתא, פרעיה שבתא.

לפי המסופר, יוסף קנה את הדג לאחר חצות היום ("אפניא דמעלי שבתא"), וכפי הנראה, בשעות הסמוכות לכניסת השבת, ולאחר מכן קרעו כדי להכינו לקראת שבת, ואז מצא בתוכו את המרגלית.[16] לאור נתון זה, מתבקשת השאלה: מפני מה קנה יוסף

15. כך נקרא יוסף: "מוקיר שבי" או "מוקר שבי" – לפנינו בבבלי שבת, הן בדפוסי הבבלי הן בכתבי היד. כן הוא גם בשאילתות, שאילתא א; ילקוט שמעוני, בראשית, רמז טז; ישעיהו, רמז תצו. (וראה גם: פסיקתא רבתי, פיסקא מו, מהד' רמא"ש, דף קפו ע"ב). וכך הוא נקרא ברבים מספרי הראשונים שהביאו את המעשה שבבבלי. משמעו של הכינוי הארמי "מוקיר/מוקר שבי" הוא מכבד שבתות (שבי = שבתות). ויש בבבלי גם ביטוי ארמי הפוך: "מחיל שבי", שמשמעו מחלל שבתות. ראה: ע"ז כ"ח ע"ב. אכן, העולם רגיל לקרוא לו בעברית "יוסף מוקיר שבת", ומתברר שהכינוי הזה בעברית מופיע כבר בספרות הראשונים (ראה למשל: ר"י סקילי [תלמיד הרשב"א, מאה י"ד], תורת המנחה, צפת תשנ"א, ח"ב, לשמיני עצרת, דרשה פה, עמ' 767), והוא הרווח והנפוץ בספרות הדורות האחרונים.
16. על השעה המאוחרת מלמדת שאלת הדייגים: "מאן זבין כי השתא". ומכל מקום, מגוף הסיפור נראה כי הייתה עוד שהות ביום לקנות את הדג ולהכינו לשבת, וכן מפורש בחיבור יפה מהישועה, לר' ניסים ב"ר יעקב מקירואן (מאה י"א), מהד' ח"ז הירשברג (מתורגם מהמקור הערבי), ירושלים תשי"ד, עמ' כב: "וכשראהו, קנה אותו ממנו ונכנס לביתו כדי

את הדג? הרי אם היה יוסף מכבד שבתות, ככינויו, או אז לבטח, כדרכו מידי שבוע, כבר קנה את כל מצרכי השבת ובכללם דגים, בבוקרו של אותו יום השישי, כנדרש וכראוי לעשות,[17] ומה צורך היה לו, אפוא, בדג זה שהובא לביתו?!

על שאלה זו עמדנו בהרחבה בעבר,[18] והצענו מגוון של יישובים בפתרונה – חלקם על דרך ההלכה וחלקם על דרך המוסר והמחשבה, ועתה אפשר לצרף אליהם הסבר נוסף, אשר מותנה בכך שהיו לו ליוסף בנים קטנים בבית, ולו אך בן אחד קטן. על בסיס הנחה זו אפשר לומר, שבאמת יוסף לא היה צריך את הדג הזה, כי כבר היו לו דגים בביתו באותו יום שישי, אלא שהוא קנה את הדג הזה כדי לייקר את השבת בעיני ילדו הקטן או ילדיו הקטנים שהיו אז בבית. לאמור: כאשר דפקו על דלת ביתו והציגו בפניו את הדג, מהרה הבין יוסף שנוצרה עתה הזדמנות להדגים באופן אישי ומוחשי בפני בנו הקטן או בניו הקטנים, עד כמה יש לכבד את השבת ולהוציא עליה, וכדברי הרמב"ם (הל' שבת, פכ"ט ה"ז): "וכל המרבה בהוצאת שבת ובתיקון מאכלים רבים וטובים הרי זה משובח"! עתה יוכל להראות ולהמחיש, כי גם בשעה מאוחרת, וגם כאשר כבר יש בבית מצרכים ראוי להוסיף ולהרבות בהוצאת שבת! הסבר חינוכי זה שהעלנו עתה הוא ברוח דברי ר' משה אהרן שטרן בעניין השילוט לערי המקלט (שצוטטו כאן לעיל), ולאור אשר הדגיש ואמר:[19] "כל פעולה טובה בבית מחדיר בילד השפעה עצומה"!

אם כנים דברינו בעניין הדוגמה האישית של יוסף, או אז, מתברר שיוסף מוקיר שבי לא הסתפק בכבדו את השבת בעצמו, בגופו ובממונו, אלא הוא אף רצה ושאף

להכינו, והנה מצא בבטנו את אבן החן". אבל, ר"י חיים מבגדד בחיבורו בן יהוידע, שבת שם, ד"ה מאן דיזיף, כתב: "זה הדג קנהו לעת ערב, שלא היה זמן לבשלו", ובהמשך דבריו כתב שוב: "לא היה שהות ביום לבשלו אלא רק מלחו והניחו עד אחר השבת". (על שימור דגים, ולזמן ממושך, באמצעות מליחה, ראה: שבת קמ ע"ב. ובב"ב צא סע"ב, נתבאר שלא כל מין ממיני הדגים אפשר היה לשמר. וראה: מ' בר, אמוראי בבל – פרקים בחיי הכלכלה, רמת גן תשמ"ב, עמ' 153). והנה, לפי דבריו, שלא היה זמן להכין הדג לאותה שבת, תמוה עוד יותר, מפני מה קנה יוסף את הדג? וע"ש הסברו, וראה גם: שפיגל, להלן הערה 18, עמ' נה-נו, מה שהרחבנו על הסברו זה.

17. כך נאמר בשבת קיז ע"ב: "א"ר חסדא: לעולם ישכים אדם להוצאת שבת, שנאמר (שמ' טז, ה): 'והיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו'". (וראה רש"י וריטב"א שם). ואמנם, בדבר שיכול לעמוד בבית בלא שיתקלקל, כבהמה, ידועה שיטת שמאי וביתו (ביצה טז ע"א), שכבר מיום ראשון ראוי לקנותם לכבוד השבת, והרבה פוסקים צידדו בשיטה זו, ראה: אור זרוע, הל' ע"ש, סי' יח, ג; ב"ח, או"ח, סי' רמב, ו; פרישה שם, יד; מגן אברהם שם, סי' רנ, א. אבל בדגים, שלא הייתה אפשרות נוחה לשומרם חיים, קנייתם הייתה רק ביום שישי.

18. ראה: ב' שפיגל, 'מדוע יוסף מוקיר שבי קנה את הדג?', סיני, קלג (תשס"ד), עמ' מד-סט.

19. לעיל הערה 14, שם.

להנחיל ערך נעלה זה גם לבניו ובני ביתו, ובדומה לאמור על אברהם אבינו (בראשית יח, יט): "כִּי יְדַעְתִּיו לְמַעַן אֲשֶׁר יְצַוֶּה אֶת בָּנָיו וְאֶת בֵּיתוֹ אַחֲרָיו"![20]

ד. יישוב ב׳: במכוון לא היה שילוט – כדי להרבות ולהגדיל שכר העולים

על יישוב האחרונים הנזכר (לעיל סעיף ב) אפשר להוסיף, שייתכן שבהעדר שילוט למקום המשכן והמקדש היה שיקול נוסף, והוא: הגדלת המאמץ במצוות העלייה לרגל, כדי להרבות שכרם של ישראל. וביתר ביאור: בעניין ערי מקלט כתב הרמב"ם, הל׳ רוצח ושמירת נפש, פ"ח ה"ה:[21]

> וחייבין בית דין לכוין הדרכים לערי מקלט ולתקן אותם ולהרחיבן, ומסירין מהן כל מכשול וכל תקלה, ואין מניחין בדרך לא תל ולא גיא ולא נהר, אלא עושין עליו גשר כדי שלא לעכב את הבורח לשם, שנ׳ "תכין לך הדרך".

היו ששאלו, מדוע לא נצטוו ישראל לעשות כן בדרכים העולות למשכן ולמקדש? ומפני מה היה המקדש דווקא במקום גבוה ובהר! ויישבו: "לפום צערא אגרא" (אבות פ"ה מכ"ג).[22] לאמור, רצה הקב"ה לזכות את ישראל בשכר מרובה יותר, ולכן מיקם את המקדש במקום גבוה, כדי שההליכה וההגעה אליו יהיו כרוכים ביותר טרחה ומאמץ, וכך מנגד יגדל השכר.[23]

20. וכפי שדקדקו אחרונים בתיבת "אחריו" ואמרו: "שאברהם אבינו לא הסתפק במה שדרש מאחרים לעשות, אלא שקודם כל דרש מעצמו והקפיד על כל מה שאמר לאחרים, ולא דרש דבר מהזולת עד שהוא בעצמו קיימו תחילה. והחינוך האמיתי כלפי הבנים הוא הדוגמא האישית, שעל האב להיות דוגמא חיה לבניו". ראה: ר"א מלכה, אפיקי מים, ירושלים תשמ"ח, עמ׳ 118. עוד אמרו בהקשר פסוק זה, כי בכל התורה אין אנו מוצאים אלא רק שמונה תיבות שאמר אברהם לבנו יצחק (וכולן בפרשת העקידה, בראשית כב, ז-ח) והסיקו: "מכאן נוכל ללמוד שכדי להיות מחנך טוב, ולהורות את בניו ובני ביתו דרך ה׳, אין צורך להרבות במילים. העיקר היא הדוגמא האישית. כשילד רואה את אביו מתנהג כיאות והולך בדרכי המוסר והמידות הטובות, אין לך חינוך טוב מזה". ראה: ר"י זילברשטיין, טובך יביעו, ח"א, בני ברק תש"ס, וירא, עמ׳ קיד. לפי פירושנו המוצע בפנים, גם ביוסף מוקיר שבי התקיימה בחינה זו של "אחריו", של הדוגמה האישית (שהיא עיקר החינוך) בענייני כבוד השבת.
21. על מקור הדברים הללו, ראה לעיל הערה 1. וכלשון הרמב"ם נקט ר"מ מקוצי, סמ"ג, עשין, ע"ו.
22. כך הסביר בקיצור רצ"ה פרבר, כרם הצבי, לעיל הערה 10, עמ׳ רסז.
23. יסוד זה של בחירת ה׳ במקום גבוה, בהר, כדי להגדיל את המאמץ והטרחה לאדם, ובכך להרבות שכרו אפשר שבא לידי ביטוי גם בפטירת אהרן ומשה. שכן, עפ"י ציווי ה׳ עלה אהרן (עם משה ואלעזר) להר ההר ומת שם (במדבר כ, כב-כט), ועפ"י ציווי ה׳ עלה משה להר העברים, הר נבו, ומת שם (שם כז, יב-יד; דברים לב, מח-נב), ואפשר שבכלל שיקולי

אמור מעתה: לכן גם לא נצטוו ישראל על שילוט לעולי רגלים, וזאת כדי שעולי רגלים יאלצו לשאול ולברר מהי הדרך, וגם שאלות אלו, על הטרחה השלובה בהן,[24] יחשבו לחלק מיגיעתם במצוות עליה לרגל, ובכך יתרבה שכרם.[25]

יש להוסיף, שכבר מצאנו בתורה ובמצוות ה' שלריבוי השכר יש משקל והשפעה על אופי המצוה ועל היקפה:

(א) כך למשל, כאשר ציווה ה' על אברהם (בראשית יב, א): "לֶךְ לְךָ מֵאַרְצְךָ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַרְאֶךָּ", אמרו חכמי המדרש (בראשית

שמים בבחירת ההרים הללו היה גם השיקול של מצוה נוספת למשה ואהרן על סף פטירתם, מצוה אשר כרוכה במאמץ מסוים של עלייה וטיפוס – והכול כדי להגדיל שכרם, ולו אך ברגעי חייהם האחרונים. חיזוק לדברינו עולה מאשר כתב הגר"א, אדרת אליהו (פרוש על התורה), דברים לב, נ: "ומת בהר אשר אתה עולה שמה וגו' – אמרו שמיתתו היתה רצונית, והוא עפ"י ציווי, שגם במיתתו היה עובד הש"י וקיים מ"ע, ולכן נאמר לו ושמה לא תבוא שהו' מצות ל"ת כדי להוסיף שכר", ועע"ש. ובדומה לכך כתבו אחרונים, כי כל חמדת משה את מיתת אהרן אחיו (ספרי האזינו, פיסקא שלט; ומשם ברש"י, דברים לב, נ), נבעה מכך שמיתת אהרן הייתה כרוכה במצוות שונות (הפשט בגדים, עליה למיטה, פשיטת ידיים ועוד, כמבואר שם), ולמיתה שכזו נתאווה משה, למיתה שהיא "על פי ה'", כמצווה ועושה. ראה: ר"ד אליאך, משלחן גבוה, דברים, ירושלים תשנ"ו, עמ' רפ, מפי הרב מפוניבז' (מפי נכדו). ברוח דברים אלו אפשר להוסיף ולומר, שגם עצם העלייה להר (בפטירת אהרן ומשה), מלבד היותה מצוה נוספת סמוך לפטירה, היה בה גם בחינה של מסוימת של "לפום צערא אגרא" – "כדי להוסיף שכר". זאת בדומה לעליות של משה להר סיני כדי להשיב לה' את דברי העם, ששאלו על כך במכילתא דרבי ישמעאל: "וכי צריך היה משה להשיב", והרי הקב"ה יודע ועד? אחת התשובות לכך הייתה (מכילתא דרבי ישמעאל, יתרו, מסכתא דבחדש, פרשה ב, מהד' הורוביץ־רבין, עמ' 210): "כדי ליתן שכר למשה על כל עליה ועליה ועל כל ירידה וירידה".

24. יש בנותן טעם להוסיף כי בדור האחרון, בספרות המדעית והפופולארית העוסקת בהבדלים בין גברים לבין נשים, הודגשה העובדה שלגברים רבים יש התנגדות טבעית לשאול ולבקש מידע מאחרים, ובפרט בענייני התמצאות בכבישים ובדרכים – הם יתעקשו למצוא את הרחוב בעצמם, במקום לעצור ולשאול מישהו! ראה למשל: ד' טאנן, קֶצֶר – למה אין הבנה בין נשים וגברים, תל־אביב 2005, עמ' 59-62. ובעמ' 60 שם הוסבר, שתופעה זו, של הימנעות מבקשת מידע, נובעת מחשיבות ערכי החופש, העצמאות וההסתדרות לבד אצל הגברים: "אדם המנסה למצוא את דרכו בכוחות עצמו מפעיל חלק חיוני מן העצמאות שרוב הגברים רואים בה תנאי מוקדם לכבוד עצמי. אם ניתן לרכוש כבוד עצמי במחיר עוד כמה דקות של נסיעה, המחיר כדאי בהחלט". לאור זה מובנים יפה דברינו בפנים ואף מקבלים משנה תוקף – כי בקשת הדרכה וסיוע בדרכים מאחרים היא אכן מטלה קשה ומאמץ של ממש עבור לא מעט גברים.

25. באבות דרבי נתן, מהד' שכטר, נו"א, פ"ג, עמ' 16, נאמר: "שטוב לו לאדם דבר אחד בצער ממאה בריוח". כלומר: שכר מצוה או מעשה טוב שנעשה בצער הוא פי מאה משכר אותה מצוה או אותו מעשה טוב כשהוא נעשה בלי צער. ומכאן שבקיום תורה ומצוות, כל צער, ולו קטן ומועט, מביא לריבוי שכר עצום ומשמעותי ביותר. וראה אשר הרחיב והנהיר בעניין הצער וריבוי השכר: ר"י בלאזר, כוכבי אור, מאמר ח, נדפס בתוך: אור ישראל (מתורת ר"י מסלנט), ווילנא תר"ס, דף פב ע"ג-פה ע"ג.

רבה, לט, ט, מהד׳ תיאודור־אלבק, עמ׳ 372): ״ולמה לא גילה לו? כדי לחבבה בעיניו, וליתן לו שכר על כל פסיעה ופסיעה״. לאמור: הליכה ללא ידיעת היעד מכבידה על ההולך, הן מבחינה נפשית והן מבחינה גופנית:[26] הוא אינו יודע מתי יגיע למקום מנוחתו, הוא אינו יכול לקצר את הדרך וגם כל העת מקונן בליבו החשש שמא ייאלץ לחזור על פסיעותיו אם יתברר שהלך לכיוון הלא נכון. ואצל אברהם, מבארים חכמי המדרש, בכוונה ציווה כן ה׳ והעלים ממנו את היעד – כדי להכביד עליו ולהגדיל בכך את שכרו על פסיעותיו אלו.

(ב) וכך למשל, במצות הקהל, הבהירו בברייתא (חגיגה ג ע״א): ״הַקְהֵל אֶת הָעָם הָאֲנָשִׁים וְהַנָּשִׁים וְהַטַּף (דברים לא, יב) – אם אנשים באים ללמוד, נשים באות לשמוע, טף למה באין? כדי ליתן שכר למביאיהן״. לאמור: אף שילדים קטנים אינם מסוגלים לשמוע וללמוד כמו המבוגרים, למרות זאת ציווה ה׳ להביאם, וכל זה כדי ״ליתן שכר למביאיהן״.[27] הנה כי כן, בכוונה דורש ה׳ להביא את הילדים הקטנים, על כל הטרחה והמעמסה הכרוכים בכך, כדי להרבות את שכר הוריהם או את שכר האחרים שמביאים אותם.[28]

לאור זאת אפשר גם להציע כדברינו לעיל, שגם מצוות ה׳ ״תכין לך הדרך״ נאמרה במכוון דווקא על הדרכים המובילות לערי מקלט, ולא נאמרה על הדרכים המובילות

26. על כל אופני הקושי הנזכרים כאן, ראה: ר״ש יפה אשכנזי, יפה תואר, פירדא תנ״ב, בראשית רבה, פרשה לט סימן יב, דף רלח ע״א, ד״ה כל כל פסיעה ופסיעה. וכן: מתנות כהונה, עץ יוסף ומהרז״ו, בראשית רבה, לט, ט.

27. פירוש זה לדברי הברייתא הוא לפי ההבנה ש״הטף״ הנזכרים כאן הם קטנים ביותר, שעדיין לא הגיעו לחינוך, והם אינם בכלל שמיעה ולימוד. על הבנה זו ראה לדוגמה: רמב״ן, דברים לא, יג (שמשתמע כן מדבריו ״אבל רבותינו אמרו״); ר׳ וידאל הצרפתי, צוף דבש, אמשטרדם תע״ח, פרשת וילך, דף יח ע״ג; מהרש״א, חידושי אגדות, חגיגה שם; ר״ח בן עטר, אור החיים, דברים שם; ר״י באב״ד, מנחת חינוך, מצוה תריב, ד״ה וטף. ואולם, יש הסבורים שמדובר בילדים גדולים יותר, שראויים ומסוגלים ללמוד, ולפי הבנה זו הם הציעו פירושים אחרים לדברי הברייתא ״כדי ליתן שכר למביאיהן״. ראה למשל: מהר״ל, גור אריה, דברים לא, יב; ר״מ סופר (החת״ם סופר), תורת משה השלם, ירושלים תשנ״ה, וילך, ד״ה הקהל, עמ׳ קמו-קמז. (וגם יש שהציעו פירושים אחרים לדברי הברייתא ״ליתן שכר למביאיהן״, למרות שנקטו שמדובר בקטנים ביותר. ראה למשל: רש״א לונטשיץ, כלי יקר, דברים שם).

28. כך עולה מפשטות לשון הברייתא, שעל עצם הטרחה שיש בהבאת הקטנים מקבלים המביאים שכר, הגם שהקטנים הללו אין בהם דעת ללמוד ולהבין בדברי התורה הנשמעים במעמד הקהל. וכך למשל פירש: ר׳ חיים בר׳ בצלאל (אחי המהר״ל), באר מים חיים (ביאורים על פירש״י על התורה), חלק ג׳, לונדון תשל״א, עמ׳ סז-סח, דברים לב, יב, אות כ. אמנם, רבים הדגישו שגם לקטנים עצמם יש רווח ותועלת בדבר – הן בכך שהם מתחנכים למצוות ומתרגלים לעסק התורה, הן בכך שהם נמצאים במקום קדוש וסופגים אווירה של קדושה וטהרה. ולפי דרכם זו הם פירשו, כי לשכר הזה התכוונה הברייתא באומרה ״ליתן שכר למביאיהן״. ראה לדוגמה: ר׳ חיים ב״ר בצלאל (אחי המהר״ל), ספר החיים, פרק ב, מהד׳ ירושלים תשנ״ג, עמ׳ נא-נב; ר״י פלקסר, שערי יצחק, קונטרס בירורי הלכות, ירושלים תשנ״ט, דרשות ושיחות לחגים ולזמנים, עמ׳ קצח-ר.

למשכן ולמקדש, כדי להרבות את שכר הבאים לבית ה' על כל פסיעה ופסיעה, ואף ליתן להם שכר "על כל דיבור ודיבור"[29] שיידרש מהם על מנת לידע באיזה דרך ילכו.

סוף דבר: "תכין לך הדרך"

האחרונים הצביעו על כך שיש שלושה פסוקים במקרא שנאמרה בהם המילה "תכין", והם אף קשרו ביניהם.[30] האחד בפרשת ערי מקלט, שנידונה כאן: "תָּכִין לְךָ הַדֶּרֶךְ" (דברים יט, ג), ועוד שניים בתהלים: "תָּכִין לִבָּם תַּקְשִׁיב אָזְנֶךָ" (שם י, יז), "תָּכִין דְּגָנָם" (שם סה, י). בדרכם של האחרונים הללו, אף אנו נקשור פסוקים אלו ביחד, ונאחל ל"מחלקה לתלמוד", עתה בצאת מזכירת המחלקה הראשית והוותיקה לדרכה החדשה, את שלושת האיחולים הבאים:

"**תכין לך הדרך**" – שימשיכו להכין ולסלול את הדרכים אל המחלקה ואל תלמודה. "**תכין ליבם**" – שיהיה ליבם ער וקשוב לתלמידי המחלקה החדשים והוותיקים. "**תכין דגנם**" – שלא יתקיים בהם הכתוב (איכה ב, יב): "לְאִמֹּתָם יֹאמְרוּ אַיֵּה דָּגָ"ן", אלא "תכין דגנ"ם" – שגם בשנים הבאות והעתידות, יזכו למזכירות מעולות – כדוגמת **רבקה דגן**!

29. מליצה עפ"י האמור בבראשית רבה, לט, ט, מהד' תיאודור-אלבק, עמ' 372, ושם הכוונה לדיבורים של הקב"ה לאברהם במצוות העקידה. וראה לעיל הערה 24, על הטרחה והמאמץ שבדיבורים הללו.
30. ראה למשל: רש"א לונטשיץ, עוללות אפרים, ח"ב, מאמר נט, מהד' ירושלים תשנ"א, כרך א, עמ' קיב; רי"ש הלוי נתנזון, דברי שאול על התורה, מהד' מכון חכמת שלמה, כרך ה, ירושלים תשס"ז, שופטים, עמ' קמז. אכן, יש לציין, שיש פסוקים נוספים במקרא שבהם מופיעה המילה "תכין", והם: יחזקאל ד, ז ("תכין פניך"), תהלים סח, יא ("תכין בטובתך"), משלי ו, ח ("תכין בקיץ"), איוב טו, לה ("ובטנם תכין מרמה"), ויש במקרא גם "תכִן" ללא האות י, בתהלים פט, ג ("שָׁמַיִם תָּכִן אֱמוּנָתְךָ בָהֶם"). מכל מקום אנו כאן אחזנו בדרכם של האחרונים הללו שדרשו רק את שלושת ה"תכין" שנזכרו בפנים.

הספר 'והנה רבקה יוצאת' כולל מ"ד עיונים במדעי היהדות המוגשים לכבודה של רבקה דגן, מרכזת המחלקה לתלמוד ותורה שבעל פה באוניברסיטת בר־אילן, מתוך הערכה לפועלה המסור בעת ששימשה מרכזת המחלקה במשך כשלושים שנה. המאמרים המכונסים בספר הם פרי עטם של מורי ובוגרי המחלקה לתלמוד, ואליהם נוספו מאמרים מאת ידידותיה של רבקה דגן. תכני המאמרים שבספר מייצגים מגוון רחב של נושאים המקובצים בשישה שערים: מקרא ופירושיו, משנה ותלמודים, המדרש, עולם התפילה ובית הכנסת, הלכה ומנהג, ראשונים ואחרונים.

